العدد 47 – المجلد 12 – شتاء 2024
Issue 47 - Volume 12 - Winter 2024



فصلية محَكّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية
A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies and Critical Theories Journal

ملف خاص: قضايا في فلسفة الأخلاق المعاصرة (2)

ISSN 2305-2465

صورة الغلاف "بلا عنوان" 2021، واللوحات في داخل الدورية للفنان محمود حسو

حسو فنان سوري يعيش ويعمل في السويد. متخرّج من كلية الفنون الجميلة بدمشق، عضو رابطة الفنانين في تورنتو. يمكن مشاهدة أعماله في غاليري هيرا في ستوكهولم، غرين آرت، دبي، غاليري أورينت، الأردن، غاليري سيجما. وغيرها من المعارض الكبرى في أوروبا والشرق الأوسط.

Cover picture "without a title" 2021, and journal artwork by Mahmoud Hasso

Hesso is a Syrian born artist lives and works in Sweden. He is a graduate of Damascus University's Faculty of Fine Arts, and a member of Artists to Artists Foundation, Toronto. His works can be seen at Hera Gallery in Stockholm, Green Art, Dubai, Orient Gallery, Jordan, Galleri Sigma, Sweden in September 2013 and other major galleries in Europe and the Middle East.

ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:

Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب. 10277 – الدوحة – قطر

Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar

Phone: +974 4035 4117 - +974 4035 6888 :هاتف

E-mail: tabayyun@dohainstitute.org



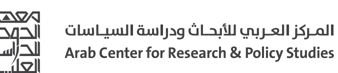
فصلية محَكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer–reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

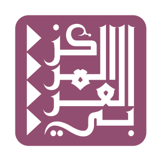
العدد 47 – المجلد 12 – شتاء 2024

Issue 47 – Volume 12 – Winter 2024









المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية. تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رقيها وتطوّرها، انطلاقًا من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمع بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكنٍ إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمّ، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويصدر كتبًا محكّمةً ودوريات علميةً، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجّهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضًا، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسة التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسّس المركز في الدوحة في خريف 2010، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسّس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري. ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرّغ العلمي، ويكلّف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.

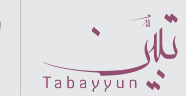
Contents المحتويات

ملف خاص: قضايا في فلسفة الأخلاق المعاصرة (2)

Special Issue: Issues in Contemporary Moral Philosophy (2)



100X100 سم، أكريليك على قماش، 2022.
100x100 cm, Acrylic on Canvas, 2022.



التسلم Received 2024-1-18 | التعديل Revised 2024-1-20 | القبول Accepted 2024-1-21 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/XXTZ6809

عزمي بشارة* | Azmi Bishara

قضايا أخلاقية في أزمنة صعبة (صيغة معدّلة)**

Moral Issues in Hard Times (A Modified Formulation)

ملخص: موضوع المقالة هو المعضلات الأخلاقية التي تواجه الإنسانية، نتيجة للأعمال الوحشية التي تُرتكب خلال الحرب على غزة، والوسائل التي تستخدم لتحييد الحكم الأخلاقي على ما يُرتكب من جرائم ومعالجتها على حدة، على الرغم من التجييش والاستقطاب السياسي وحتى الهويّاتي المرافق للحرب. لا تنطلق المقالة، إذ تقوم بذلك، من أن الأخلاق تقتصر على مبادئ فوقية تشتق منها الأحكام بالقياس والمحاكمة العقلية، بل إنها قبل ذلك تعود إلى طبائع يفترض وجودها في البشر (التمسك بالحياة، النفور من التسبب في الألم الجسدي للبشر، التطلع إلى الاعتراف ... إلخ). وهذه ليست في حد ذاتها مبادئ أخلاقية، بل تشكّل أساسًا طبيعيًا لنشوء الأخلاق (وهي في الوقت نفسه يمكن أن تشكّل نواةً لقيم إنسانية كونية). ويجوز الحكم أخلاقيًا على أفعال الدول انطلاقًا من أحكام الفرد الأخلاقية وبناءً على المعايير الأخلاقية التي أرستها الدول في مواثيق ومعاهدات، ولا يجوز أن تُحيَّد الأخلاق زمن الحروب. وتجادل المقالة بأنه إذا كانت إسرائيل وأصدقاؤها يبررون جرائمها بأنها دفاعٌ عن النفس، فإن ذلك محض كذب، لأن إسرائيل دولة احتلال، وليس للاحتلال حق الدفاع عن النفس، بل إن حق الدفاع عن النفس (وهو حق مشروط) متمثل في مقاومة الاحتلال. وأما وصف المقاومة الفلسطينية في غزة بأنها "شر مطلق"، فليس حكمًا أخلاقيًا بل هو استراتيجية هادفة إلى حظر محاولات فهم خلفية عمليات المقاومة. كما تُجري المقالة نقاشًا مع يورغن هابرماس وشيلا بن حبيب حول مواقفهما من الحرب على غزة، وتنقد انحيازهما إلى إسرائيل، وتكشف المغالطات التي وقعا فيها.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، الفلسطينيون، الحرب، إسرائيل، الشر المطلق، الهولوكوست، هابرماس.

Abstract: The topic of the article is the ethical dilemmas facing humanity as a result of the heinous acts committed during the war on Gaza, and the means

* مفكر عربي، المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Arab Intellectual, General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies. azmi.beshara@dohainstitute.org

** نشرت صيغة أولى من هذه المقالة بعنوان "قضايا أخلاقية في أزمنة صعبة" على موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وقد طلبت هيئة تحرير دورية **تبين** استثنائيًا نشرها؛ إذ وجدت أنها تضيف إلى ملفيها حول فلسفة الأخلاق. وقد وافق الباحث شرط أن يُدخلَ عليها تعديلات، وأن يُبقيها في صيغة مقالة Essay فلسفية مهتمة بالراهن. لذلك، يهمُّ الباحث أن يؤكد أن المقالة صيغة معدلة من مقالة منشورة. وتتركز التعديلات في المقدمة والبند الأول، حيث يطرح بإيجاز شديد مقاربته الفلسفية للموضوع. كما نقل جزءًا من مناقشته موقف يورغن هابرماس Jürgen Habermas من الحرب، وذلك في محاضرته المنشورة بعنوان "الحرب على غزة: السياسة والأخلاق والقانون الدولي"، التي ألقاها في المركز العربي للأبحاث في 28 تشرين الثاني/ نوفمبر 2023.

used to neutralize ethical judgment on the crimes and address them individually, despite the polarization and the identity politics associated with the war. The article does not start, as it does so, from the premise that ethics are limited to transcendent principles from which judgments are derived by comparison and rational judgment, but that ethics traces back to qualities presumed to exist in humans (such as the instinct to preserve life, aversion to causing physical pain to others, the aspiration for acknowledgment, etc.). These are not ethical principles in themselves but rather form a natural basis for the emergence of ethics (which can simultaneously constitute the nucleus of universal human values). Ethics cannot be sidelined during times of war, arguing that armies are forced to do so. Humans lose much of their humanity when they lose their ethics. The article argues that if Israel and its allies justify their crimes as self–defense, it is a pure lie because Israel is an occupying state, and occupation does not have the right to self–defense. The right to self–defense (a conditional right) lies in resisting occupation. As for describing Palestinian resistance in Gaza as "absolute evil," it is not an ethical judgment as much as it is a strategy aimed at preventing any attempt to understand the background of resistance operations. The article engages in an ethical discussion with Jürgen Habermas and Seyla Benhabib about their positions on the war on Gaza, criticizing their bias towards Israel and exposing the fallacies they have fallen into.

Keywords: Ethics, Palestinians, War, Israel, Absolute Evil, Holocaust, Habermas.

مقدمة

ثمّ فيما عدا الصراعات السياسية والأيديولوجية، يثير توحش الحرب والقتل بالجملة تأملات وجودية. وعلى الرغم من احتجاب النقاش الأخلاقي حرجًا بين وحشية الحرب التي ترفع تحقيق الهدف فوق الخير والشر، فتبيح حتى قصف المستشفيات والمدارس، وتستبيح كل شيء، من جهة، وتشبُّث الناجين بأشلاء الحياة العارية بين جثث موتاهم بعد فقدان كل شيء، من جهة أخرى، فإن هدف هذه المقالة - وهي غير موجهة إلى مجرمي الحرب ولا إلى ضحاياهم الذين تكفيهم همومهم - هو تمييز القضايا الأخلاقية التي أثارتها، وتثيرها، الحرب الإسرائيلية على الشعب الفلسطيني في قطاع غزة، ومعالجتها على حدة. نقوم بذلك تحديدًا، بسبب طمس حدود الأخلاق، أي ما يميّزها، في غمرة التجييش والاستقطاب السياسي وحتى الهويّاتي في زمن الحرب. إنها المعضلات الأخلاقية التي تواجه الإنسانية، نتيجة للأعمال الوحشية التي تُرتكب خلال العدوان، والوسائل التي استخدمها لتحييد الحكم الأخلاقي على ما يُرتكب من جرائم.

وللتذكير فقط، يمكن أن يلتزم أفراد أو أطراف في الحرب بمعايير أخلاقية، ويمكن أن يضربوا بهذه المعايير عرض الحائط، ولكن لا تكون القيم الأخلاقية محركًا للفعل البشري أصلاً، لا في الحروب ولا في غيرها، إلا في حالتين:

1. إذا أثّرت هذه القيم في البنية الشعورية الانفعالية للإنسان، بحيث تحمله على الفعل أو الامتناع عن فعل، أو الشعور بالذنب إذا فعل العكس. أقول إذا أثرت القيم الأخلاقية التي يؤمن بها أو نشأ عليها في البنية الشعورية الانفعالية، ولا أقول إذا التقت بإدراكه لمصالحه (بما في ذلك مخاوفه،

وأمنه، أو رغبته في تحسين صورته)؛ ففي الحالة الأخيرة، يصعب التحديد إذا كانت المصالح أم القيم هي الدافع.

2. إذا صيغت القيم الأخلاقية في معايير يمكن التنشئة عليها (أو أصبحت أعرافًا أو قوانينَ) ويحترمها الفرد لذاتها، أي التزامًا بها، أو إحساسًا بالواجب، لا خوفًا من العقاب.

وهذه المعايير مطلقة بمعنى أن الالتزام بها واجب في مقابل الخيارات الأخرى، ولكنها قد تخضع لعملية مفاضلة فيما بينها؛ مثلاً بين الامتناع عن الكذب أو السرقة من جهة، وضرورة إنقاذ حياة شخص من جهة أخرى. والعدالة من هذا المنظور هي موازنة ومفاضلة بين المبادئ الأخلاقية من منطلق أخلاقي في سياقات تاريخية مختلفة وظروف اجتماعية تدفع إلى هذه الموازنة والمفاضلة مع بقاء المنظور الأخلاقي القيمي قائمًا.

أما ما يسمّى الضمير الإنساني الفردي (ولا يوجد ضمير جماعي إلا في الاستعارة)؛ فهو جمع بين استدخال Internalization[1] المعايير الأخلاقية وتذويتها في البنية الشعورية للإنسان. فليس إلحاح الضمير على الإنسان وشعوره بالواجب الأخلاقي مسألةً إدراكية عقلانية ناجمة عن الالتزام بمعايير عرفية أو قوانين يرى أنها صحيحة فحسب؛ فالدافع (أو الوازع) الضميري يجمع بين الحالتين المذكورتين.

وعمومًا تتعلق دوافع البشر للقيام بفعل ما بمحفزات مثل: دفع الأذى الجسدي أو النفسي، وفقدان القدرة على التحمّل، أو الشهوة وحب التملّك، ورفض الإذلال والدفاع عن الكرامة، أو الرغبة في التحرر من قيودٍ ما، أو الرغبة في تحصيل الاعتراف والتقدير من الآخرين، أو حب السيطرة، أو العادة والتقليد، والمتعة والحسد والغيرة والحب والكره، وغير ذلك. وغالبًا ما تعزز القيم الأخلاقية الفردية و/ أو السائدة اجتماعيًا أعمالاً من النوع المدفوع بهذه الدوافع وتشجّع عليها، أو تقيّدها وتضبطها، أو تردعها، أو تبررها بعد وقوعها. لكن هذه الدوافع في حد ذاتها ليست دوافعَ أخلاقية. ينطبق هذا على الأفعال المدفوعة بها أيضًا، من البحث عن المتعة وممارسة العادة والالتزام بالتقاليد حتى دفاع الإنسان عن نفسه ضد العنف الجسدي، وضد الإذلال، وضد ما يقيّد حريته، سواء أكان منع حركته في المكان أم حريته في التعبير. ولكن الوسائل المستخدمة قابلة للمحاكمة الأخلاقية، كما قد تتحول الغايات ذاتها إلى قيم ومعايير. فسعي الفرد لتحصيل السعادة مثلاً يجري بوسائل يمكن أن تحاكم أخلاقيًا، وليس السعي لتحصيل السعادة في حد ذاته قيمة أخلاقية. ولكن صياغة نشدان السعادة في سياق حضاري تاريخي محدد، بوصفه حق الإنسان، بما هو إنسان، في السعي لتحقيق سعادته من دون الإضرار بالآخرين، يجعلها قيمة أخلاقية في هذا السياق. ويصحُّ الأمر بالنسبة إلى قيم الحياة والكرامة الإنسانية والحرية. فالحرية من تقييد الجسد وتحديد حركته، أو تقييد التعبير قد تدفع الإنسان إلى الفعل، إذا لم تتغلب عليها غريزة الحياة أو الخوف أو غيرهما؛ ولكنها تتحول إلى قيمة أخلاقية

(1) استخدمت في الماضي لفظ تذويت (من ذات) بدلاً من استبطان لترجمة هذا المصطلح. وقد تخليت عن لفظ استبطان لأنه يتضمن دلالات أخرى إضافية، ووجدت أن لفظ استدخال أدق وأكثر حيادية، وميّزته من تذويت لأن الأخير يدل على عملية إضافية هي تحويل ما استُدْخل إلى جزء من الذات، وللدقة، من إدراك الإنسان لذاته.

إذا تحولت إلى اعتراف بحق الإنسان في الحرية، وأصبحت تدفع الإنسان إلى الفعل بوصفها قيمة أخلاقية. وسوف أوضح أنها قابلة لأن تكون قيمًا كونية بسبب وجود استعدادات طبيعية لدى البشر.

وغالبًا ما تتقاطع القيم مع المشاعر الأساسية لدى الإنسان. خذ مثلاً قيمة الكرامة؛ إنها تتقاطع مع المشاعر القوية ضد الإذلال إلى درجة الانتفاض على من يمارسه، والشعور بعدم الرضا والمعاناة الداخلية مِنْ تقبُّله دون اعتراض عند من لم تُروَّض نفسه على قبوله؛ والأهم أنها قد تؤدي إلى الشعور بالذنب عند ممارسة الإذلال ضد الآخرين، إذا كانت قيمة أخلاقية فعلاً لا مجرد مشاعر ذاتية بالكبرياء.

ثمة حوافز بشرية طبيعية أساسية متمثلة بالغرائز، لا تنطبق عليها صفة الأخلاقية. فهي تقع ما قبل الخير والشر. لكن يُعَدّ الاندفاع لتلبيتها من دون اعتبارات أخرى مناقضًا للأخلاق، إلى درجة أن الاجتماع البشري يتعامل معها بدرجات بوصفها شرًا، أو شرًا محتملاً. ومنها الشهوة الجنسية، وحب التملك والحسد والغيرة الناجمة عنها، والانفعالات الغضبية التي تغذي السعي للانتقام وغيرها. وإذا كانت الأخلاق تقوم على التمييز بين الخير والشر في الفعل البشري، وفي الحكم على سلوك الأفراد والجماعات، سواء أكان التمييز نابعًا من قيم الفضيلة أم من الحكم على النتائج، فإنها ممكنة فقط في سياق الاجتماع الإنساني. وقد نشأ تيار فكري كامل من جان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau (1712–1778) وحتى سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856–1939)، يرى أن الحياة الأخلاقية ممكنة لأن الاجتماع الإنساني يقوم على ترويض الغرائز (وسبقته إلى ذلك الديانات التوحيدية من منظور معاكس). وينعكس ذلك في تعامل المجتمعات والأفراد معها، فتنجم عنه معايير وأعراف اجتماعية، وتركيبات نفسية فردية مختلفة. وتختلف مقاربة المجتمعات لهذه الحوافز الطبيعية الأساسية، وفقًا لمتغيرات يكاد حصرها يكون مستحيلاً. ويتطور مع اختلاف هذا التعامل تصورنا للأخلاق عبر التاريخ.

ليست المعطيات الطبيعية أخلاقية ولا غير أخلاقية. ولكن، من ناحية أخرى، ثمة، في رأيي المتواضع[2]، فضلاً عن الغرائز التي يروّضها الاجتماع البشري، معطيات إنسانية طبيعية، لا تحتمل تسمية قيم بالطبع، ولكنها تشكّل استعدادات طبيعية لنشوء الأخلاق. فمن ناحية، لا تنشأ الأخلاق عن قانون أخلاقي مفترض قبْليًا، كما عند إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804). ومن ناحية أخرى، ليس جميع ما يُفطر عليه الإنسان مجرد غرائز يجب ترويضها، أو قمعها، من أجل تمكين الاجتماع البشري من التحقق. وكما توجد نوازع إنسانية طبيعية تتعارض مع الاجتماع البشري، توجد أخرى تدفع إليه.

لا يعني وجود هذه الاستعدادات أن الإنسان طيب بطبيعته، فطبيعته ليست طيبة ولا خبيثة؛ ولا الناس أخيار أو أشرار بما هم بشر. هذه أحكام متولدة من الاجتماع البشري، ولا علاقة لها بالطبيعة، بما في ذلك طبيعة الإنسان. ما أقصده هو طبائع أفترض وجودها في البشر، وتشكل أساسًا طبيعيًا لنشوء الأخلاق؛ كما تشكّل نواةً لقيم إنسانية كونية. وأهمها من هذا المنظور:

(2) وهو رأيي فعلاً، ويشمل مجموعة فرضيات لا إثبات عليها سوى قدرتها التفسيرية.

1. التمسك بالحياة، الذي يقود إلى الدفاع عن الذات (التي قد تتوسع لتشمل الجماعة)، مثلما قد يقود التمسك بالحياة (غريزة البقاء) إلى تبرير القتل دفاعًا عن حياة الفرد أو الجماعة. ليست الحياة في حد ذاتها قيمة أخلاقية، بل هي معطى، وكذلك "حب الحياة". ولا تغدو قيمة أخلاقية، إلا لأن رفض القتل أصبح قيمة أخلاقية. القيمة الأخلاقية في هذه الحالة ليست الحياة ذاتها، بل الحق (بما في ذلك حق الآخرين) في الحياة. إن دفاع الإنسان عن حياته أمرٌ طبيعي مدفوع بغريزة البقاء لا بالأخلاق. ويفترض أنه حق في نظر الآخرين.

2. النفور من التسبّب في الألم للجسد البشري، وقد يكون هذا إسقاطًا من نفور الإنسان من شعوره بالألم على فعل التسبب بالألم الجسدي للبشر الآخرين، كما قد يكون نفورًا غريزيًا عند الإنسان الطبيعي من مرأى إيذاء الجسد الإنساني. وربما يقمع هذا النفور الغريزي خلال ممارسته للعنف، ويعيش مع نتائج هذه الممارسة. ويبنى الاعتراف بحق الإنسان في ألا يتعرض للعنف الجسدي والتضامن مع ضحايا التعذيب، مثلاً، على هذا النفور الطبيعي. وتتجاوزه الجماعات والمجتمعات وتتغلب عليه برفع حق الدفاع عن النفس فوقه، وبالمنظومات العقابية، وشيطنة الآخر وتنمية مشاعر الاحتقار أو الحقد تجاهه؛ بحيث تقمع مشاعر النفور من العنف، أو تجعل تحمّلها ممكنًا. فإذا تبلدت مشاعر الإنسان تجاه هذا العنف بسبب ممارسته و/ أو التعرض المتكرر لمشاهدِه، لا تعود قيم التعاطف والتضامن محركًا في حد ذاتها، لأن ارتباطها بالبنية الشعورية للإنسان يصبح ضعيفًا.

3. الولادة في جماعة قرابة والنشأة والعيش فيها. فالإنسان لا يعيش وحده. وتصاحب ذلك مشاعر الانتماء والحب والعاطفة تجاه الجماعة القريبة (وهو دافع مختلف في رأيي عن الحب المدفوع بالغريزة الجنسية، وإن تداخل الدافعان في كثير من الحالات). ويمكن أن تتسع جماعة التضامن والتعاطف، مثلما يمكن أن يتسع العداء ليشمل أشخاصًا لا يعرفهم الفرد شخصيًا. فمع نشوء الفرد المدرِك لفرديته المتجاوزة للانتماء إلى جماعة معطاة، تتشكل جماعات متخيلة تقوم على الانتماء ذاته لا على القرابة بالدم. ويصبح هذا الانتماء، مثل نفيه والرغبة في التحرر منه (أو استبداله) أساسًا لقيم جديدة مثل الولاء والإخلاص والصراع بينها وبين قيم أخرى. كما تصبح جماعة الانتماء أيضًا إطارًا لفاعلية القيم التي تحولت إلى معايير ضمن الجماعة. ففاعليتها تكون أقوى داخل "نحن" أو في العلاقة مع من يشبه"نا". وبعضها يتحول إلى معايير تنطبق على العلاقات بين البشر داخل جماعة انتماء ما. وقد تنقلب إلى عكسها فتتيح ما لا يجوز داخل جماعة الانتماء حينما يتعلق الأمر بمن لا يشبه"نا".

4. التطلع إلى الاعتراف والإعجاب. من الصعب تحديد كون هذه السمة غريزة أم لا، ولكنها، على كل حال مرتبطة بنمو الذات Self في الإنسان. الاعتراف والإعجاب يحملان الذات على الشعور بالرضا. وهذا محرّك أساسي للسلوك الأخلاقي وفعل الخير، وللقيام بما يرضي أولئك الذين يمكن أن يتوقع أفعالهم أو ردود فعلهم تجاهه.

5. وينجم أيضًا عن نشوء الذات وإدراكها الإحساسُ بالكرامة، والشعور بالضيق من الإهانة والإذلال. يرتبط هذا أيضًا بوعي الإنسان لهويته الذاتية، وهي تشمل الانتماء إلى جماعة، ليصبح المس بها مسًّا بكرامته. وهذا أيضًا لا يصبح قيمة أخلاقية إلا إذا تحوّل إلى اعتراف بالحق بالكرامة.

وفي رأيي، يمكن تبرير ما يسميه بعض الفلاسفة نواة أخلاقية أساسية، وأخلاق الحد الأدنى[3]، ويمكن أن تتحول إلى قيم كونية بوجود مثل هذه الاستعدادات لدى البشر السابقة على التفضيلات الأخلاقية التي يمكن الاختلاف عليها والعيش مع هذه الاختلافات.

وحتى بعد نشوء الأخلاق الاجتماعية وهيمنة معايير وقيم أخلاقية معينة، تظل هذه الاستعدادات الطبيعية في حالة تفاعل معها ومع ظروف التنشئة، والظروف الاجتماعية لتتشكل أخلاق فردية من هذه التفاعلات. ويكمن التصرف الأخلاقي في بعض الحالات بتحدي القيم السائدة وتطلع صاحب البنية الأخلاقية المتينة إلى الرضا الذاتي الناجم عن الأصالة (أي انسجام سلوك الإنسان التعبيري والعملي مع قيمه)[4]؛ وهي أرقى درجات الهوية الفردية.

يمكن الحكم على أفعال البشر أخلاقيًا وإن لم تكن دوافعهم لفعلها أخلاقية؛ إذ يجوز إطلاق أحكام أخلاقية على أفعال ارتُكِبت بدافع المصلحة أو الربح أو الدفاع عن النفس، سواء أكانت معايير الحكم أخلاقية فردية أم من منطَلق القيم الأخلاقية السائدة في المجتمع. وهذه الأحكام الأخلاقية، أيًّا كانت معاييرها، هي شرط من شروط تشكّل العلاقات الاجتماعية. والافتراض أن ما تقوم به الدول (سلطات ومؤسسات) ليس مدفوعًا بالأخلاق غالبًا، بل بالسيطرة وتصورات مختلفة المصالح، معروف ومنتشر وقلّما يثير الشك. ومع ذلك، لا يحكم الناس على سياسات الدول وأفعالها بمعايير تحقيق المصالح (مع الاختلاف في تعريفها) ودفع الأذى فحسب، بل بمعايير أخلاقية أيضًا. ومن دون ذلك، لا تقوم مدنية ولا حضارة.

ومن نافلة القول إن هذه الأحكام الأخلاقية على الدول لا تكفي لإقناعها بتغيير سياساتها، لأنها ليست مدفوعة أصلاً بالأخلاق. ما يقنع الدول هو الرد عليها بلغة المصالح (الاستراتيجية والاقتصادية) ذاتها وقد يتطلب ذلك التبيين العملي لإضرار السياسات غير الأخلاقية بمصالحها، وذلك بتفعيل العوامل التي تؤدي إلى إفشالها. أما تبيين التناقض بين الأقوال والأفعال، وبين الجرائم والقيم الأخلاقية التي تزعم الدول تبنيها، فتسهم في التأثير في من تحركهم القيم الأخلاقية، ولم يتحركوا لجهلهم بالمعطيات والحقائق، وتعبئة أوساط من الرأي العام، ولا سيما في دول توجد فيها معارضات حقيقية.

تتطور الأخلاق مع نمو الوعي الذاتي من خلال الاجتماع البشري وعلاقات التبادل وتطور الثقافة بوجود معطيات بشرية طبيعية من النوع المشروح آنفًا بإيجاز. ولكن هذه المعطيات الطبيعية ليست

---

(3) ينظر الأخلاق في: الزواوي بغورة، "خطاب الحداثة الأخلاقية عند تشارلز لارمور"، تبين، مج 12، العدد 46 (خريف 2023)، ص 62.

(4) أتفق في ذلك مع تشارلز تايلور. ينظر:

Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Boston: Harvard University Press, 2018 [1991]).

قائمة في حالة المؤسسات الاجتماعية والدول، فكيف تتطور قيم أخلاقية تحكم سلوكها؟ تتطور أخلاق ومعايير جماعية داخل الجماعات والدول بوصف الأخيرة أطرًا مرجعية لـ "نحن"، وقادرة على سن القوانين وتنمية مشاعر الانتماء. ولكن الدول والمؤسسات، بوصفها "أفرادًا" أو ذوات فاعلة ضمن منظومة، لا تطور "أخلاقها" الخاصة بها، وليست لديها استعدادات طبيعية، ولا دوافع غريزية، ولا وعي ذاتي فردي. ولكن بافتراض وجود ذاكرة مؤسسية وتراكم للتجربة وضرورات ناجمة عن توازنات القوى، تنشأ آليات تحوّل بعض الاستنتاجات من تجاربها، مثل علاقات التبادل بينها (التجارة وغيرها) والخصومات والحروب وغيرها، إلى معايير متوافق عليها لتنظيم العلاقات فيما بينها. ومن يصوغ هذه المعايير هم بشر، ولذلك فهي تصاغ بلغة الأخلاق والقوانين الوضعية. وجميعها غير ملزِمة في غياب من ينفذها. والأهم من ذلك هو التوصل إلى صياغة معايير تتوافق عليها هذه الدول متعلِّقة ليس فقط بحقوق الدول وواجباتها، بل أيضًا بحقوق الإنسان بما هو إنسان، وهو أمر يتعلق بمواطني هذه الدول وسكانها، وأضيفت إليها مواثيق بشأن الحقوق الاجتماعية وغيرها. وجميعها مرهونة باحترام الدولة لها في نطاق سيادتها. وقد صيغت هذه أيضًا بلغة أخلاقية وتكاد تلخص الاستنتاجات من التفاعل بين القيم الأخلاقية والدول والنظم السياسية في العصر الحديث. وأصبح خرق هذه الحقوق يُعدّ ظلمًا، واحترامُها عدلًا، وذلك من دون الاضطرار إلى الخوض في النقاش الفلسفي بشأن العدالة في كل حالة.

وفي منظومة دولية حديثة تعترف بالدول ذات الحدود الترابية والشعوب المتطلعة إلى أن تصبح أممًا في دول، أصبح احتلال أراضي الآخرين بالقوة، وفرض الاحتلال على شعب آخر يُعدّ ظلمًا باتفاق دول العالم؛ لأنه يمنع الممارسة الجماعية لما بات يسمى حق تقرير المصير[5]. ويتطلب الحفاظ على الاحتلال استخدام القوة، وذلك بوساطة تحديد حرية الناس وإذلالهم، والقتل والتعذيب، والعقوبات الجماعية. فمقاومة الاحتلال حق؛ ليس فقط لأن الاحتلال يمنع ممارسة حق تقرير المصير، بل لأن المقاومة دفاع عن النفس ضد هذه الأفعال.

لهذه الأسباب مجتمعة أصبح النقاش الأخلاقي الدائر بشأن الصراعات الدولية، بما في ذلك الاحتلال، غير متعلق بالفضيلة، بل بانطباق المعايير المتفق عليها على الأفعال التي ترتكبها الدول، والعجز عن تنفيذها بسبب تصرف الدول الكبرى بموجب التحيزات المختلفة والاصطفافات والمصالح الاستراتيجية وغيرها من المصالح، وليس بموجب المعايير. وقبل "اكتشاف" نفاق المنظومة الدولية المتمثل بازدواجية المعايير للعدو والصديق مجددًا عند كل منعطف، وليس فقط في زمن الحرب على غزة، من المفيد أن ننظر إلى اتساع الجمهور العالمي الذي يصر على محاكمة ما يجري من منظور أخلاقي لا من منظور الأيديولوجيات، ولا من منظور الاصطفافات الدولية. وهو السر في أن الجمهور

(5) حق تقرير المصير مبدأ أساسي في ميثاق الأمم المتحدة، وفي قرار الجمعية العامة رقم 1514 بعنوان "إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة"، لعام 1960، ورد فيه أنه "لجميع الشعوب الحق في تقرير مصيرها، ولها بمقتضى هذا الحق أن تحدد بحرية مركزها السياسي وتسعى بحرية إلى تحقيق إنمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي". ينظر: الأمم المتحدة، الجمعية العامة، **إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة**، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 1514 (د-15) المؤرخ في 1960/12/14، شوهد في 2023/11/12، في: https://bit.ly/3QUi7YJ

الفاعل بالاحتجاج في الميادين الذي يدافع عن حياة الأميركيين الأفارقة، وعن شعب الروهينغا Ruáingga ضد الإبادة الجماعية، وعن حقوق اللاجئين، وعن مستقبل البشرية ضد التلوث البيئي هو غالبًا من يعارض الاحتلال الإسرائيلي ويتضامن مع الشعب الفلسطيني المعرض لجرائم الإبادة في غزة، بصرف النظر عن الاختلاف مع أيديولوجية حركة المقاومة الإسلامية "حماس". لن تسيَّر الدول، بحكم تعريفها وواقعها، في يوم من الأيام بموجب هذه المقاربة الأخلاقية الكونية. ولكن وجودها ضروري للتذكير بوجود معايير يفترض أن تنطبق على البشرية جمعاء، للتضامن الإنساني، والضغط على الدول لتعديل سياساتها.

وتنطلق المقالة من أن الحكم الأخلاقي على المؤسسات، بما في ذلك الدول، جائز[6]. ويمكن تبرير ذلك؛ أولاً، بأنها مؤلفة من بشر أفراد ذوي عقول وإرادات، ويمكنهم التمييز بين الخير والشر؛ كما أن موضوع فعلها، أو على الأقل المتأثرين به، هم بشر، أفراد وجماعات؛ وثانيًا، لأن غاياتها وأساليبها ونتائج فعلها قابلة للحكم الأخلاقي الفردي المنطلق من قيم، وأيضًا من معايير أخلاقية متفق عليها. وقد ثُبِّت الاتفاق عليها في اتفاقيات ومعاهدات، فباتت تشكّل العنصر الرئيس المكون لما يُسمّى القانون الدولي.

حين يرتكب الإنسان فعل قتل أو سطو أو احتيال داخل الدولة، فإنه يرتكب بفعله ذاته عملاً غير أخلاقي وليس بمجرد خرقه للقانون؛ أما الدول، فحين تخرق القانون الدولي بالحرب العدوانية والإبادة الجماعية وغيرها، فإنها ترتكب فعلاً غير أخلاقي بعملها هذا، وكذلك بخرقها لعهود وقعت عليها والتزمت بها. وهذا ما لا ينطبق على المواطن الفرد الذي لم يوقّع على القانون الذي يجرِّم على خرقه، بل يفترَض أن يلتزم أخلاقيًا بالقيمة التي يجسدها هذا القانون، أو يفعل ذلك لإدراكه العواقب ومعرفته بالعقاب. وفي حالة الدولة، لا توجد محاسبة أو عقاب على خرق القانون، إلا إذا وُجدت دولة أو مجموعة دول قادرة على معاقبتها، ولديها مصلحة في ذلك. وهذه الحقيقة تزيد من أَهمية الحكم الأخلاقي على سلوكها، إذ يصبح هذا الحكم من أهم عناصر العمل السياسي في مواجهة ارتكاباتها.

من ناحية أخرى، دفعت جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة المرتكبة بعد نهاية الحرب الباردة (في رواندا والبلقان) إلى تأسيس المحكمة الجنائية الدولية التي وقع على نظامها الأساسي المعلن في 17 تموز/ يوليو 1998 مئة وثلاث وعشرون دولة. ومنطلقها تحميل مرتكبي هذه الجرائم المسؤولية الفردية عن أعمالهم، حتى لو كانوا قادة دول أو جيوش أو ضباطًا، بمعنى أن الطابع الرسمي لسلوكهم لا يعفيهم من المسؤولية الأخلاقية الفردية. ولكن منذ تأسيس المحكمة لم تتمكن من معاقبة مسؤولين أو ضباط من قوى عظمى، وأي أفراد شاركوا في ارتكاب جرائم حرب، أو جرائم ضد الإنسانية، أو جرائم إبادة جماعية، في الحالات التي خرجت فيها دولهم منتصرة من الحرب، وظلت كذلك. لقد تخصصت المحكمة عمليًا في معاقبة المهزومين، فحيث تتدخل الدول، تدخل اعتبارات لا علاقة لها بالأخلاق.

(6) أتفق في ذلك مع مقال نُشِر في إطار ملف قضايا في فلسفة الأخلاق المعاصرة (1) في: أحمد نظير الأتاسي، "الأخلاق والسياسة: جدلية الفردي والمؤسساتي"، تبين، مج 12، العدد 46 (خريف 2023)، ص 67–98.

ليست الحقيقة ضحية الحرب الأولى كما يقال، بل تسقط الاعتبارات الأخلاقية قبلها عند خوض الحرب، ويسوَّغ السقوط بانفصال منطق الدولة وأسبابها Raison d'états عن الأخلاق بحجة المصالح، أو بحجة اضطرار الدولة إلى القيام بأعمال غير أخلاقية في خدمة غايات تعدها مستحقة لذلك، مثل الحرب نفسها. وهذه ما دامت تسمح بخرق القيمة الأولى، أي الحق في الحياة، بتشجيعها على قتل أفراد العدو، ولا يسري فيها على العدو ما يسري على الصديق، فماذا يكون مصير القيم الأخرى الأقل شأنًا؟ حين تنطلق حملات الدعاية والكذب الأولى، تكون الأخلاق قد وُضِعت جانبًا، وطُلِب منها أن تلتزم الصمت، وأُخرِست الأصوات التي تتكلم باسمها، فالخيط الرفيع الفاصل بين الحياة والموت لا يتحمل إلحاحها. وهنا تحديدًا، تصبح إثارتها مسألة مصيرية بالنسبة إلى الضحايا. ويتجاوز واجب إثارتها النقاش بشأن "عدالة" الحرب: أهي حرب عادلة (التي يقصد بها في عصرنا حروب التحرير والدفاع عن النفس أو الحروب التي تندلع بعد استنفاد السبل غير العنيفة)[7]، أم حرب عدوانية غير عادلة؟ البشر كيانات أخلاقية بفعل الاستعدادات الطبيعية المذكورة، وبفعل الوعي والإدراك والاجتماع البشري، وربما تكون الاصطفافات في زمن الحرب من أعظم التحديات التي تتعرض لها كيانيتهم الأخلاقية.

أولًا: عن الأخلاق والهوية في هذا السياق

تتشكل المعايير الأخلاقية ويُعبَّر عنها في الحياة اليومية في إطار الانتماء إلى جماعة مرجعية، تفرض أعرافها وتقاليدها، ولا ينفصل موقع الفرد ومكانته فيها عن التوقعات منه وتوقعاته من ذاته، فتتطابق الأخلاق الخاصة مع الأخلاق العمومية، بحيث يصعب التمييز بينهما في إطار الجماعات الوشائجية، مثل العائلة الممتدة والقبيلة والحارة التقليدية التي تحكمها علاقات الجيرة. وتختلف القواعد الأخلاقية والأعراف الملزمة، خارج الجماعة عن داخلها.

وكلما توسعت الجماعة، تمايزت الأخلاقيات الفردية من العمومية. والحديث ليس عن توسع مساحة الدولة، أو حتى الإمبراطورية وعدد رعاياها؛ إذ يمكن أن يحصل ذلك من دون انتماء إليها ومع استمرار الانتماء إلى الجماعات الوشائجية الصغيرة. ولكن المقصود هو توسع جماعة الانتماء سواء أتطابقت مع الدولة أم لا. وهذا هو الحال في علاقة الفرد المدرك لفرديته بالجماعة الوطنية أو القومية أو المواطنة في الدولة، أو جماعات الهوية (حيث الانتماء انعكاسي ومفكَّر فيه) التي تشكّل في الحداثة بديلاً من الجماعة الوشائجية على مستويات معينة. وقد لا تشكّل بديلاً على مستويات تضامنية تعاضدية أخرى.

ولا يقلّل التفرد، وإدراك الفرد لفرديته من خلال التمايز بين الأخلاق الفردية الخاصة والأخلاق العمومية، وازدياد احتمال اتخاذ القرارات الأخلاقية فرديًا، من أهمية الجماعة المرجعية، حتى لو أصبحت جماعة هوية متخيلة مثل القومية والأمة. وفي حالة نشوب العداوة والخصومة، ولا سيما الحرب، تزداد "وشائجية" الجماعية المتخيلة؛ أي، بكلمات أخرى، قبليّتها، أو طابعها العصبوي. وتزداد الفجوة بين

(7) لاحظ انطباق ما قلناه أعلاه حول العدالة بوصفها نتاج عملية مفاضلة، بما في ذلك تسويات، بين المعايير الأخلاقية من زاوية نظر أخلاقية.

الأخلاقيات داخلها وخارجها، وتصل إلى حد التناقض. وهو واقع سياسي وصفه بحماس كارل شميت Carl Schmitt (1888–1985) (فلم يضف شيئًا) ونظَّر له وبرّره (فأسقط أشياء) في مختلف كتاباته التي تُعدّ السياسة فن التمييز بين العدو والصديق. فالتعامل الأخلاقي مع الأفراد داخل الجماعة المتخيلة لا ينطبق على الأفراد المنتمين إلى "جماعة" العدو.

وفي هذا السياق تحديدًا، تبرز أهمية أمرين: الأول، وجود أولئك الأفراد (وتلك التنظيمات) الذين يحافظون على القيم الإنسانية التي تُسمّى كونية، في مقابل تشدّق حكام دولهم بها، ومثقفي السلطة فيها، وتجاهلهم أفعالًا تدوسها، أو يبررونها. فخلافًا للحكام، يفترض أن هؤلاء يدركون أن الأخلاق كونية، ليس لأنها إنسانية في مضمونها فحسب، أي ليس فقط بانطلاقها من الإنسان بما هو إنسان تفترضه بنمذجة تصورها للإنسان[8]، بل في سريان أحكامهم الأخلاقية كونيًا أيضًا بوصفها عابرة للجماعات، وتنطبق على البشر في وجودهم العيني عمومًا؛ والثاني، التعامل بجدية مع الأعراف التي تنظم العلاقات بين الشعوب والدول، حتى في زمن الحرب، ووجود مؤسسات تدعو إلى تطبيقها، وتوثق الانتهاكات في حالة غياب دول كبرى قادرة على فرضها. هنا تبرز أيضًا أهمية التشديد على عدم كفاية الإيمان بقيم إنسانية كونية، فالأهم هو الالتزام بها.

تبيّن خلال العدوان على غزة نفاق الدول الغربية، أي مؤسساتها الحاكمة، في موقفها الداعم للحرب واستمرارها، حتى بعد أن اتضح حجم الجرائم الكبرى (باستثناءات مثل حكومات إسبانيا وإيرلندا وبلجيكا)، وفي السياسات التحريرية للمؤسسات الإعلامية الكبرى؛ إذ صمتت إزاء القصف الشامل على الأحياء المكتظة بالسكان، وتجويعهم وقطع الماء والكهرباء عنهم، وقصف المستشفيات والمدارس. وأصبح ذلك داعيًا للتشكيك في حقوق الإنسان عمومًا، وفي القيم الكونية وغيرها؛ وهو ما تشجعه بعض التيارات الأيديولوجية. والحقيقة أن الأمر ليس جديدًا، فلقد خبرناه في فيتنام وكمبوديا ولاوس، وإبان الأزمات الأفريقية (ما جرى من مذابح وجرائم إبادة جماعية في رواندا، وما يجري حاليًا في السودان) وخلال الحرب على العراق، وخلال قصف الموصل والرقة. صحيح أن الولايات المتحدة الأميركية تدعم إسرائيل من دون تحفظ وكذلك العديد من الدول الأوروبية، فإن فلسطين لوضوح قضيتها تشكل حلبة متميزة لفعل النفاق، ولكن ذلك ليس بالضرورة بسبب الفلسطينيين، بل غالبًا ما يكون سببه الموقف المسبق المنحاز إلى إسرائيل وخصوصية علاقة الدول الغربية بها. كما أن النفاق لا يقتصر على الغرب، بل تمارسه دولٌ عربية وإسلامية. ولكن المهم أننا، حين نحكم على هذا كله، إنما نلجأ إلى معايير أخلاقية كونية متمثلة في الصياغات العالمية لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية بشأن الاحتلال وغيره، فكيف نلجأ إليها لكشف النفاق وننكرها في الوقت ذاته؟ لا تكمن المهمة في إنكارها وفضح زيفها، بل في فضح التشدق بها، والتنكر لها، وعدم الالتزام بها أو بالقانون الدولي، وتفريغه من مضمونه في منظومة دولية تخضع فيها القيم المصوغة في معاهدات وتفسيراتها للمصالح وعلاقات القوة.

(8) قائمة الأمثلة من فلسفة التنوير تكاد لا تنتهي، ولا حاجة إلى الخوض فيها، فليس هذا هدف المقالة.

ليست حقوق الإنسان المتفق عليها في المواثيق تعبيرًا عن قيم غربية، بل عن قيم إنسانية. وهي موضوع صراع في الغرب كما في الشرق؛ وهي، وإن حققت تقدمًا أكبر في الغرب، ما زال سريانها مقتصرًا على السكان ضمن حدود الدولة السيادية. وهذا موضوع يحتاج إلى معالجة أخرى. ولكن من دون الخوض فيه يمكن أن يُسأل: وهل يتمتع المحتجون على زيف حقوق الإنسان هم أنفسهم بالكونية في الموقف من الظلم، بما فيه جرائم الإبادة، الذي تتعرض له الشعوب الأخرى، بما في ذلك شعوب في المنطقة العربية؟ ربما يكمن خلف ادعاء زيف حقوق الإنسان والقيم الكونية تبريرٌ واعٍ أو غير واعٍ لحمل أيديولوجيات لا تحترم حقوق الإنسان.

صحيح أن الدول الغربية منافقة بشأن سريان القيم الكونية لحقوق الإنسان خارج نطاقها الحضاري، ولكن الشعوب، العربية وغير العربية، المسلمة وغير المسلمة، تحررت من الكولونيالية الغربية على الرغم من ذلك، ونشأت حركات معادية للاستعمار في الدول الاستعمارية ذاتها. وقد تحررت جنوب أفريقيا من العنصرية بفضل النضال والتضامن الدولي أيضًا. وتكمن المهمة في كشف عناصر الضعف والقوة في النضال الفلسطيني، لتجنب الأولى وتعزيز الثانية. وهذا ليس موضوع المقالة. في حالة فلسطين، لم يكفِ الكفاح المسلح وحده للتحرر من الاحتلال في الماضي، ولا يكفي حاليًا. ويحتاج الشعب الفلسطيني إلى تضامن عربي ودولي، فكيف يُدعى إليه من دون الإيمان بوجوده؟ إنه تناقض من مجموعة تناقضات لا تقطع حبال المكْلَمة المتواصلة على وسائل التواصل الاجتماعي، مثلما لا يزعجها الجمع بين إعلان الانتصار والإلحاح على وقف إطلاق النار في الوقت ذاته، في حين يلحّ الطرف المهزوم (وفق هذا المنطق) على مواصلة الحرب. لا يؤدي إنكار وجود قيم كونية، والادعاء أنها كذبة كبرى، إلا إلى العدمية الأخلاقية التي تصب الماء على طواحين التطرف العدمي الذي خبرته المجتمعات العربية ودفعت ثمنه باهظًا في حالة تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام "داعش" تحديدًا.

ليس امتحان القيم الأخلاقية الغربية في سلوك الدول الغربية تجاه شعوب العالم الثالث، بل في داخل الدول الغربية ذاتها، أمّا فضح نفاقها على المستوى الدولي فأفضل من يقوم به هم المتمسكون بهذه القيم داخل هذه المجتمعات ذاتها. وأكثر ما يسهم في فضحها هو صوغ من يناضل ضد الظلم - الذي تتواطأ معه هذه الدول - مطالبَه، وخطابَه السياسي، بموجب القيم الكونية وحقوق الإنسان فعلًا، لا نفاقًا في الخطاب الموجه نحو الخارج فقط.

ويُطرَح ههنا التساؤل: أتنجم دوافع من يحتجون على الحرب بألم وحرقة أخلاقيين عن بنية أخلاقية إنسانية لا تتحمل شعوريًا ما يقترف من جرائم في حق الشعب الفلسطيني، وترفض السكوت عليه، أم تنجم عن الهوية القومية أو الدينية التي تجمعهم بالضحايا؟ الدافعان شرعيان، ويمكن أن يصاغا بلغة العدالة، لأن الشعب الفلسطيني يتعرض للظلم وقضيته عادلة. وهؤلاء الذين يتظاهرون في دول أوروبا وأميركا، مطالِبين بوقف إطلاق النار، ربما تحرك بعضهم الأخلاق الكونية الناجمة عن شعور بالانتماء المشترك إلى هوية واحدة، لا قومية ولا دينية، بل إنسانية تجعلهم قادرين على تخيل أنفسهم في مكان الضحايا. وهذا أرقى أنواع الانتماء المشترك. فالإنسانية بوصفها جماعة مرجعية كبرى يفترض أن تسود فيها القيم الكونية.

وقدم الشباب اليهود الأميركيون خدمة كبيرة في تضامنهم مع الشعب في غزة ورفض الممارسات الإسرائيلية، إما من منطلق القيم الكونية، وإما من منطلق فهمهم للقيم اليهودية بالتوفيق بينها وبين القيم الإنسانية، أو حتى من منطلق الهوية اليهودية المشتركة مع إسرائيل. وفي هذه الحالة، تكون الهوية المشتركة دافعًا لرفض احتكار إسرائيل الحديث باسمها وتشويهها بجرائمها وممارساتها في حق الشعب الفلسطيني. وهو منطلق هوياتي، ولكنه مناقض للعصبية الهوياتية؛ إذ يذكر هويته لا للتباهي بها، بل لكي يرفض نصرة من يدعي تمثيل الهوية إذا كان ظالمًا.

ثانيًا: حق الدفاع عن النفس

لقد حاولت الولايات المتحدة ممثلة برئيسها والأعداد الكبيرة من الصحافيين والمثقفين - ومنهم المثقفون والصحافيون الإسرائيليون الذين تجيّشوا في كتائب وألوية إعلامية - أن تختزل جميع القضايا الأخلاقيّة المترتبة على شن الحرب على الشعب الفلسطيني في قطاع غزة، ثم تحيّدها باستخدام عبارة واحدة، هي "حق إسرائيل في الدفاع عن النفس" بعدما تعرّضت له فجر السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 2023، مشدّدةً على جرائم ارتُكبت ضد المدنيين الإسرائيليين الآمنين في ذلك اليوم. واعتُبرت هذه الحرب مشروعة، بل ضرورية، لأنها تُشَن دفاعًا عن النفس.

سبق أن قررت محكمة العدل الدولية أنه ليس للدولة التي تحتل أراضي الآخرين حق في الدفاع عن النفس، فهي تدافع عن احتلالها لا عن "نفسها"، إذا وافقنا على عد "النفس" المدافَع عنها، في هذه الحالة، هي الدولة في حدودها المعترف بها دوليًا. ومن ناحية أخرى، ثمة مواثيق دولية تبرر الحق في مقاومة الاحتلال. ومن ناحية منطقية، فإن حق الدفاع عن النفس منسوب إلى الشعب الرازح تحت الاحتلال، ويسمى حق المقاومة. والدفاع عن النفس، على كل حال، ليس قيمة أخلاقية، بل ضرورة طبيعية، ويسبغ عليها لفظ "حق" طابعًا معياريًا قانونيًا وأخلاقيًا، مفاده الاعتراف بحق أي شعب في مقاومة الاحتلال. ولأن الاحتلال يشتمل على ممارسات مثل العنف التعسفي ومنع الحرية والإذلال، ولأن الحديث عن مجتمع يدافع عن وجوده، وثقافته وهويته، تتجاوز المقاومة في نظر حركات التحرير مجرد حق في الدفاع عن النفس إلى الواجب الأخلاقي أيضًا. ويتمثل هذا الواجب على مستوى الخطاب على الأقل في الدفاع عن مجموعة قيم مثل الكرامة ورفض الظلم والحق في الانتماء، أو الهوية. مع أن هذا قد لا يكون دافع الناس إلى النضال ضد الاحتلال، فقد يكون الشعور بالظلم، أو التضامن الأهلي على أساس الهوية ضد المحتل الأجنبي، أو المشاعر الوطنية.

وفي الحقيقة، لا يوجد حق أخلاقي أو قانوني غير مشروط بالدفاع عن النفس، فثمة شروط متعلقة بالنسبة والتناسب بين الفعل ورد الفعل، وأخرى متعلقة بالوسائل. فليست جميع الوسائل مشروعة. وبعد أن تبينت الطريقة التي تمارس بها إسرائيل "الحق" في الدفاع عن النفس، أصبح تكرار بعض الدول هذه العبارة في تبرير العدوان حتى في الشهر الثاني من الحرب، بعد قتل آلاف المدنيين الأبرياء، ولا سيما الأعداد المهولة من الأطفال، يتجاوز النفاق إلى الانحطاط الأخلاقي. وحتى لو أُتبعت مقولة

حق إسرائيل في الدفاع عن نفسها بحثّها على احترام القانون الدولي و"تجنب قتل المدنيين"، فإن دعمها لم يكن مشروطًا بذلك، وظلت هذه الملاحظة ملحقًا مجرّدًا من المعنى والأهمية، خاليًا من أي أثر في الواقع.

قلما استخدمت إسرائيل ذريعة الدفاع عن النفس في سياق تبريرها الحرب، بل استخدمها حلفاؤها. وانتقلت مباشرة إلى تبرير الهجوم الشامل على قطاع غزة بإضافة هدف القضاء على الإرهاب؛ ما يتطلّب القضاء على حركة حماس، أو على الأقل كيانها العسكري وإدارتها لقطاع غزّة. وحالما وُضع هذا الهدف وصار محل اتفاق مع الولايات المتحدة، وتبعتهما الدول الأوروبية والاتحاد الأوروبي من دون تفكير طويل أو تمحيص، أصبح كل شيء تقريبًا مباحًا. وتُنسى الوسائل القذرة والجرائم المرتكبة في هذا النوع من الحروب، فلا يحاسَب عليها أحد في حالة "النجاح في تأدية المهمة"، وتبدأ المحاسبة في حالة الفشل، أو إذا دفعت الدول التي ترتكبها ثمنًا باهظًا نسبيًّا خلال الحرب. وقبل أن يتضح ذلك، يرتفع صوت القوى المدفوعة بدوافع أخلاقية داخل المجتمعات.

حين أصرّ رئيس الحكومة الإسرائيلية على تكرار أن حماس هي "داعش غزة"، كان يمهد لاستباحة غزة بحجة محاربة داعش غزة. فقلة قليلة من الناس اكترثت بالجرائم التي ارتُكِبت أثناء قصف الموصل والرقّة بعد أن تشكّل إجماع دولي على القضاء على داعش. وكان الاهتمام الدولي منصبًا حينئذ على النجاح في احتلالها وتطهيرها من قوى تنظيم الدولة المسلحة فقط، بغض النظر عن الثمن الذي يدفعه سكانها، ومن دون أخذ معاناة المدنيين وعدد الذين قتلوا بالقصف الأميركي، وعانوا الأمرين من احتلال داعش ثُمّ من تحريرهم من داعش، في الاعتبار. يؤكد هذا أن الجرائم التي ارتكبها هذا التنظيم الإجرامي ضد المدنيين المحليين، العراقيين والسوريين، لم تكن لتثير اهتمام دول التحالف، بل إن ما أثارها هو ما اقترفه ضد المواطنين الأجانب وتهديده لـ "الاستقرار" في المنطقة.

سبق أن قمت بدحض هذه المطابقة المغرضة بين حماس وداعش في سياقات مختلفة. فحركة حماس ليست تنظيمًا متعدد الجنسيات يُحارب على أراضي الآخرين، بل هي حركة فلسطينية تنشط على أرض محتلة ضد الاحتلال، فضلاً عن أنّها، خلافًا لتنظيمات مسلحة عديدة فلسطينية وغير فلسطينية، لم تقم بعمليّات عسكرية خارج وطنها، ولم تتسبب في الأذى للمدنيين في دول أخرى. وهي، وإن اختلفتَ معها، حركة سياسية لا تمارس عنفًا عبثيًا عدميًا، بل تمارسه، وإن اعترضتَ عليه، في مقاومة الاحتلال. وثمة فوارق أخرى لا تدخل في موضوع هذه المقالة.

وإضافة إلى المحاولة لإشاعة مطابقة مغرضة بين حماس وداعش وتجهيز الرأي العام لاستباحة كل شيء باسم القضاء على هذا التنظيم، استُخدمت أيضًا عدّة مرّات مصطلحات تشبّه الحركات الفلسطينية بالنازية. وقد فعلت إسرائيل ذلك مرّات منذ عشية حرب حزيران/ يونيو 1967؛ إذ شُبِّه جمال عبد الناصر بأدولف هتلر، وكذلك ياسر عرفات، واستخدمت حكومة إسرائيل عدّة مرّات "الهولوكوست"، لا من أجل ابتزاز التعاطف الدولي، وفي الوقت ذاته مساعدة أوروبا على التخلص من عقدة الذنب بإسقاطها على العرب والفلسطينيين فحسب في مقابل دعمها لإسرائيل، وإنما أيضًا لاحتكار دور الضحية،

وديمومة تقمّص هذا الدور ليصبح صفة ملازمة لها وهي تحتل أراضي الآخرين بالقوة، وفي سياقات هي فيها الجلاّد لا الضحية.

هذه بعض الآليات المستخدمة في تحييد القضايا الأخلاقية التي تثيرها الحرب على غزة وحجب الحس الأخلاقي.

ثالثًا: مسألة الشر المطلق

منذ البداية، برز في تبرير العدوان على غزّة رفضُ إسرائيل وإعلامها والإعلام الغربي المؤيد لها مناقشة أي خلفيّة لعملية كتائب القسام التابعة لحركة حماس ضد إسرائيل يوم السابع من تشرين الأول/ أكتوبر، بوصفها تبريرًا للعملية. ولذلك، تكرر الادعاء أنّ سبب قيام كتائب عز الدين القسام بهذه العملية هو كون هذه الكتائب شرًا مطلقًا، تمامًا كما كان بنيامين نتنياهو في الماضي يكرر "أن سبب الإرهاب هو الإرهابيون".

لم يكن هذا ادعاءً فلسفيًا، بل جزءًا من حملة دعاية. ولا جدوى من شرح الفرق بينه وبين الشر المطلق في الفلسفة الأخلاقية. لا نتفق هنا مع تحذير فريدريك نيتشه من مصطلح الشر لأنه غير موجود في الواقع، ومصدره عنده الغيرة والحسد والضغينة التي يكنها الضعيف للقوي، والتي تجسدت في حلول الأخلاق المسيحية محل اليونانية والرومانية بفعل اختلاطها باليهودية. كما لا نتفق مع مقولة إن فكرة الشر وجدت لشيطنة التفوق عمومًا. ولكن لا شك في أن الشر قد يستحضر لأجل شيطنة الآخر، كما في استخدام الشر المطلق في الدعاية السياسية. ومصطلح الشر المطلق، على كل حال، نادر الاستخدام في فلسفة الأخلاق، إلا إذا كان المقصود بذلك كون الأحكام الأخلاقية مطلقة بمعنى أنها نتاج الاختيار الإرادي الحر بين خيارين "إمّا وإمّا..."، فليس مردّ الإطلاق هنا أن الخيار بين شر مطلق وخير مطلق، بل في كون الخيارات الأخلاقية في طبيعتها خيارات إرادة حرة بين الصحيح أخلاقيًا والخطأ، أو الحسن والرديء، وفق الألفاظ المستخدمة، وكونها لا تحتمل التسويات بين الخيارين؛ أما التسويات فتأتي لاحقًا من خارج ملكة الحكم الأخلاقي، ومن "ضرورات" عملية وغيرها.

وواضح أيضًا أن المقصود ليس الشر الراديكالي Das Radikale Böse، الذي تطرّق إليه كانط، ومصدره عنده ميل الإنسان إلى تفضيل حب الذات (المصلحة الذاتية، والغرور وغيرها) على القانون الأخلاقي الذي يقوم على التقيد بالخيارات الصحيحة التزامًا بالواجب وحده، لا بالمصلحة ولا بناءً على النظر في النتائج. هذا هو الدافع للشر عنده، وقد تعرض لنقد شديد، لا مجال هنا لتفصيله. أما فعل الشر لأنه شر فلا يصدر، وفقًا لكانط، إلا عن الشيطان. وهو بكلمات أخرى، لم يستخدمها، الشر المطلق. إنه شر متخيَّل لا يشكل دافعًا للبشر لارتكاب أعمال السوء. وغاية أبواق الدعاية الإسرائيلية من استخدامه نعت حركة حماس بوصفها شرًا مطلقًا، أي شيطنتها. وهذا يعني شرًّا أنطولوجيًا قائمًا بذاته، لا أول له ولا آخر، لا بداية له ولا نهاية، والأهم من ذلك أنّ أعمالها لا أسباب لها، ولا يمكن شرحها، إلا بكون الفاعل نفسه يجسد الشر؛ ولا علاج له سوى محاربته والقضاء عليه. ومن هذا المنظور، فإنّ أي

محاولة لشرح أسباب العملية التي نفذتها كتائب القسام أو خلفياتها تُعدّ تبريرًا لأفعالها. فأي تفسير أو شرح للخلفيات والسياقات هو تبرير. ويتهم من يقدم عليه بالتواطؤ مع الإرهاب. وبما أن الإرهاب موجّه ضد يهود في هذه الحالة، فإن من يبرره يصبح أيضًا معاديًا للساميّة، وكأنه موجه إلى اليهود عمومًا لكونهم يهودًا. إن مقولات مثل "الشر المطلق" على ظواهر اجتماعية سياسية هي مقولات مناقضة للعقلانية التي تشمل التفسير والفهم. فهي تحول دون تفسير أسباب لجوء الناس العاديين إلى استخدام العنف سواء أكان ذلك لغايات أخلاقية أم غير أخلاقية. مثلما تمنع فهم ظروف تدهور أخلاق الجنود الإسرائيليين وسلوكهم الهمجي المتمثل في ارتكاب أعمال القتل الجماعي والتنكيل بالمدنيين الفلسطينيين وإذلالهم، وعلاقة ذلك بالتنشئة في ظل ثقافة الاحتلال والعنصرية.

ليست هذه الادعاءات عن الشر المطلق مجرد تحريض أو انفعال عاطفي، بل منظومة دعاية سياسية (بروباغندا) لها بنيتها "المنطقية" المعدة سلفًا، والتي تشمل مقدمات ونتائج. وهي قائمة على افتراضات خاطئة ومغالطات. فمثلاً، القول إن العنف الفلسطيني ناجم عن العداء لليهود (وهو حالة مرضية لا شفاء منها وفق غالبية أدبيات الصهيونية الكلاسيكية التي تتعامل مع اللاسامية بوصفها شرًا مطلقًا) هو تجنٍّ لا أساس له، وحتى الضحايا من المدنيين، إذا استُهدِفوا فعلاً، لا يستهدَفون لأنهم يهود، بل في خضم الصراع مع دولة محتلة، وواقع احتلالها وممارساته. وهذا، على كل حال، ليس تبريرًا لاستهداف المدنيين، بل هو نفيٌ لتهمة استهداف اليهود لكونهم يهودًا. لا تُقاوَم دولة الاحتلال لأنها يهودية، بل لأنها دولة احتلال. ونقل تهمة اللاساميّة إلى الشعب الذي يعيش في ظل الاحتلال طمسٌ لخصوصية اللاساميّة الدينية والعرقية والاجتماعية التي واجهها اليهود تاريخيًا بوصفهم أقليات دينية في أوروبا.

وعلى كل حال، ليست هذه أوّل عملية تقوم بها حركة حماس ويكون مدنيون إسرائيليون من بين ضحاياها؛ إذ سبق أن قامت، هي وغيرها من حركات المقاومة، بعدة عمليات انتحارية في مدن إسرائيلية، اشتهرت تسميتها بـ"العمليات الاستشهاديّة"، ولا سيما خلال الانتفاضة الثانية. وقاد ذلك إلى رد فعل إسرائيلي عنيف شمل عقوبات جماعية، وكان منها قتل مدنيين فلسطينيين. لكن ذلك الرد الإسرائيلي لا يشبه رد الفعل الجاري، لا في درجة الانفعال ولا في الاستسلام لشهوة الانتقام بالاقتصاص من الفلسطينيين عمومًا. إنّ ما أثار الدولة العسكرية العاتية التي تتصور نفسها "إسبارطة"، إلى هذا الحد، ليس عدد المدنيين الذين قتلوا أو تأذوا، بل الصدمة والمفاجأة من ثلاثة أمور: الأول، نقل طرف عربي (فلسطيني) الحرب إلى داخل أراضي 1948، وهذا ما لم يحصل منذ عام 1948. والثاني، المفاجأة من جرأة المقاتلين الفلسطينيين وقدراتهم. ومن هذه الناحية، فإنّ دخول المعسكرات وقتل الجنود أبلغ أثرًا وأكثر تسببًا في الصدمة من قتل المدنيين في بيوتهم. والثالث، الخشية من انكشاف مكامن الضعف، وإصابة هيبة الردع الإسرائيلية بانتكاسة نتيجة لهذا الهجوم. وقد اختلطت الصدمة التي أفقدت الدولة توازنها بهذه الخشية المحسوبة. فاندفعت إلى الحرب الشاملة على الفلسطينيين في قطاع غزة، والتي استحقت الاشتباه فيها دوليًا بوصفها عمليات إبادة جماعية.

من هذا المنطلق، يصبح أي بحث في خلفيات هجوم السابع من تشرين الأول/ أكتوبر، كحصار قطاع غزّة الخانق مدّة عقدين تقريبًا، وتوسّع الاستيطان في الضفة الغربية المحتلة على نحوٍ غير مسبوق في

العامين الأخيرين، وازدياد وتائر اقتحامات الأقصى ومحاولات فرض تقاسمه مع المسلمين، والتضييق على الأسرى الفلسطينيين في السجون، ومراجعة مكتسباتهم التي ناضلوا طويلاً من أجلها في ظل حكومة يمينية متطرفة، مرفوضًا تمامًا، بل مشتبهًا في كونه مؤيدًا للإرهاب، وكأن التاريخ بدأ في ذلك اليوم الذي أصبح يسمى في إسرائيل "السبت الأسود"؛ وذلك لأن مناقشة الخلفيات تُدخل نوعًا من العقلانية في التعامل مع ما جرى في السابع من تشرين الأول/ أكتوبر وبعضَ النسبية في مقابل المطلقات؛ ما قد يخفّف من الرغبة الجارفة في استعادة التوازن وهيبة الردع بواسطة الثأر القبَلي الشامل من الشعب الفلسطيني، مع الفارق وهو أن القبيلة الإسرائيلية مسلحة بآخر مكتشفات التكنولوجيا العسكرية الأميركية من معدات الحرب في الجو والبحر والبر.

ومن هنا يجري التشديد على الشر المُطلق، مع أنّ الحديث عن بشر عاشوا معظم حياتهم في ظل حصار لا يشبه أي حصار آخر، ومن عاش أطول من ذلك يكون قد عاش الجزء الأول من حياته في ظل احتلال مباشر في ظروف من القهر والحرمان. والغالبية الساحقة من الغزيين هم أصلاً لاجئون من المناطق التي توجد فيها حاليًّا البلدات والقرى الإسرائيلية التي دخلتها كتاب القسام أو قصفتها. ما من شر مطلق ولا خير مطلق هنا، وحتى الحق في مقاومة الاحتلال الذي يتخيله بعضهم مسألة مطلقة، ليس خيرًا مطلقًا، كما سنبين لاحقًا.

لقد شكّلت الإبادة الجماعية التي ارتكبها النازيون في حق اليهود خلفيةً تاريخية للنقاش الفلسفي حول الشر في النصف الثاني من القرن العشرين، واستُخدم مصطلح الشر المطلق في وصفها، بمعنى أن الشر الذي لا يُختلَف على تشخيصه بوصفه شرًا من أي زاوية نظر ممكنة. ولكن حنة أرندت التي عالجت الموضوع في كتابها **أيخمان في القدس**، تبنت مقاربة معاكسة لفكرة الشر الراديكالي، وذلك في مفهوم "تفاهة/ عادية الشر" The Banality of Evil. فقد شخصت مصدره في الناس العاديين الذين ينعدم لديهم الحس الأخلاقي وهم ينفذون مهماتهم الوظيفية ويعيشون حياتهم "العادية"، ويقومون بدورهم في عملية الإبادة، ليس نتيجة لحب الذات وتغليبه على القانون الأخلاقي، بل نتيجة لتحولهم إلى أدوات في خدمة سيطرة نظام شمولي[9].

رابعًا: ليس قتل المدنيين الفلسطينيين عارضًا جانبيًا للحرب

يتأسف قادة الدول على قتل المدنيين نتيجة للعمليات الحربية، حتى لو سيقت لذلك مبررات مثل حصول خطأ، أو "أضرار جانبية" ناجمة عن قصف أو مواجهات. أما إسرائيل، فلا تعتذر ولا تقدم تبريرات من شأنها تحييد الحكم الأخلاقي على قتلها المدنيين بادعاء حصول أخطاء، بل تعلن أنها تقصف المباني والأحياء السكنية وحتى المستشفيات، بغض النظر عن وجود مدنيين. فلا اعتبار عندها لوجودهم فيها. وهي لا تكتفي بما فعلت، بل تعِد بالمزيد.

(9) ينظر: أيضًا: عزمي بشارة، "الحداثة وآليات تحييد الأخلاق"، مقدمة الترجمة العربية، في: زيغمونت باومان، **الحداثة والهولوكوست**، ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 11–50.

عرف تاريخ الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي، حاله حال كل استعمار استيطاني، استهدافًا مقصودًا للمدنيين لأغراض متعلقة بالحلول مكانهم في العمل وفي ملكية الأرض. وقد استخدمت الحركات الصهيونية التفجيرات في الأسواق وأماكن تجمعات المدنيين، واتبعت أسلوب العنف الشامل ضد سكان قرى بأكملها خرج منها مسلحون قاموا بعمليات مقاومة ضد المستوطنات الصهيونية. وتواصل هذا النمط من أعمال الانتقام والثأر شبه القبلي إلى أن أقدمت "الهَغَناه" والتنظيمات الصهيونية الإرهابية على جريمة التهجير الكبرى عام 1948، وذلك بارتكاب مجازر منظمة ضد قرى بكاملها[10]. التهجير هو عقيدة وسياسة في حالة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني؛ فمن دونه، لا يمكن أن يصبح اليهود أكثرية في دولة يهودية. وبعد قيام إسرائيل، واصلت هذا النهج من الانتقام من سكان القرى الفلسطينية ردًّا على أعمال الفدائيين المتسللين عبر الحدود. وأخيرًا، جاء الاحتلال المباشر للضفة الغربية وقطاع غزة منذ عام 1967.

خلافًا لادعاءات إسرائيل، ليس قتل المدنيين ناجمًا عن اتخاذ المقاومة الفلسطينية من السكان دروعًا بشرية بمجرد الإقامة بينهم. وحتى لو كان هذا صحيحًا، فإنه لا يبرر القصف الشامل لتجنب المواجهة المباشرة على الأرض التي تتطلب تضحيات ليس الجيش الإسرائيلي مستعدًا لتقديمها. ولكنه ليس صحيحًا، فإسرائيل تستهدف المدنيين مباشرة وعن قصد، وذلك لأسباب مختلفة، منها:

1. تلقين المدنيين درسًا بحيث "لا يكررون مثل هذه الأفعال"، وكأنهم يتحملون مسؤولية فردية وجماعية عنها، وذلك بمنطق التعالي الاستعماري والتعامل مع السكان الأصليين كأنهم أطفال أو بالغون يجب إعادة تربيتهم، بلغة القوة. وهي اللغة الوحيدة التي يفهمونها من منظور المستعمِر.

2. التسبب في معاناة متواصلة تفوق قدرة البشر على الاحتمال لدفع السكان نحو توجيه نقمتهم إلى حركات المقاومة، بحيث ينقلبون حتى على فكرة المقاومة باعتبار تكاليفها تفوق ما يمكن تحمله و/ أو لدفعهم إلى الهجرة. هذا منطق القصف بلا رحمة وقطع الماء والكهرباء والغذاء والوقود (مثلما كان هذا منطق الحصار المفروض على قطاع غزة منذ عام 2007).

3. العنصرية. ولا يجوز الاستخفاف بهذا العامل أخذًا في الاعتبار الثقافة العنصرية وكراهية العرب السائدَتين في المجتمع الإسرائيلي، وفي الجيش الذي يُلقَّن جنوده كراهيةَ العرب تلقينًا. والعنصرية موقف و"نظرية" في الوقت ذاته. البعد الأول فيها مدان أخلاقيًا، والبعد الثاني علم زائف Pseudo–science يقود إلى حماقات بسبب سوء التشخيص وسوء التقدير لضحايا التمييز العنصري.

وقد مهدت لذلك تصريحات علنية لقادة إسرائيليين، لا يسمح "العالم المتحضر" لغيرهم بالتصريح بها من دون أن يُعدَّ مارقًا والتعامل معه على هذا الأساس، كما في قول الرئيس الإسرائيلي للإعلام إنه لا أبرياء في غزة وإن الشعب نفسه مذنب لأنه لم ينتفض على حركة حماس[11]، وقول وزير

(10) Azmi Bishara, *Palestine: Matters of Truth and Justice* (London: Hurst, 2022), pp. 33, 37–39.

(11) "الرئيس الإسرائيلي: 'لا يوجد مدنيون في غزة' ويبرر الجرائم المروعة بحقهم"، **القدس العربي**، 2023/10/15، شوهد في 2023/11/11، في: https://shorturl.at/iuwDR

الأمن الإسرائيلي مخاطبًا ضباطه: لا كهرباء، لا ماء، لا دواء، فهؤلاء حيوانات بشرية ويجب أن يعاملوا على هذا الأساس[12]. لم يصدر استنكار رسمي لهذه التصريحات عن حلفاء إسرائيل في الولايات المتحدة وأوروبا، فضلاً عن حلفاء جدد نسبيًا لا يقلون عنصرية عن حكام إسرائيل، مثل الحكومة الهندية الحالية. ويقوم حلفاء إسرائيل بعملية تمويه وإشاحة عبر شجب تصريحات وزيرين إسرائيليين متطرفين؛ الأمر الذي يحرر قادة الدول الحليفة من إدانة السياسات الرسمية الإسرائيلية، ويجعل القادة الفعليين للحرب وصناع القرار الفعليين يبدون معتدلين في مقابل الوزيرين المتطرفين.

ويصعق من يتابع الإعلام الإسرائيلي، ولا سيما المرئي، من طريقة معالجة المثقفين والإعلاميين والمسؤولين السابقين والمسؤولين المداومين في الاستوديوهات في حالة انعقاد دائم، كأنهم في غرفة حرب وحلبة مزايدة في تشجيع جيشهم على ارتكاب الجرائم وتوزيع تُهم العداء للساميّة على كل من تسول له نفسه أن يعترض.

خامسًا: أخلاقية حق المقاومة وأخلاقية الأفعال التي قد تُرتكب باسم هذا الحق

تعترف الأمم المتحدة بحق الشعوب في مقاومة الاحتلال باستخدام جميع الوسائل المتاحة وفق مبادئ الأمم المتحدة وميثاقها[13]، أي إن "جميع الوسائل" هي عبارة مقيدة ومشروطة بالميثاق، أما المعاهدات فتقيّدها بقوانين الحرب وأعرافها. ولكن، ليس هذا الاعتراف ما يجعل مقاومة الاحتلال أخلاقية، بل

(12) "لا ماء لا كهرباء لا غذاء.. هكذا تقبض إسرائيل على أرواح أهل غزة"، **العربي الجديد**، 2023/10/11، شوهد في 2023/11/11، في: https://shorturl.at/uDGL0

(13) أكد قرار الجمعية العامة رقم 2649 من عام 1970 على "شرعية نضال الشعوب الخاضعة للسيطرة الاستعمارية والأجنبية، والمعترف بحقها في تقرير المصير، لكي تستعيد ذلك الحق بأية وسيلة في متناولها"، ينظر: الأمم المتحدة، الجمعية العامة، **قرار رقم 2649 (الدورة 25)، بتاريخ 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1970، إدانة إنكار حق تقرير المصير خصوصًا لشعوب جنوب أفريقيا وفلسطين**، 1970/11/30، شوهد في 2023/11/12، في: https://bit.ly/40GLTDS

ونص قرار الجمعية العامة رقم 3236 من عام 1974، على أن الأمم المتحدة "تعترف كذلك بحق الشعب الفلسطيني في استعادة حقوقه بكل الوسائل وفقًا لمقاصد ميثاق الأمم المتحدة ومبادئه"، ينظر: الأمم المتحدة، الجمعية العامة، **قرار رقم 3236 (الدورة 29) بتاريخ 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 1974، قضية فلسطين**، 1974/11/22، شوهد في 2023/11/12، في: https://bit.ly/3Qul6pw

بتاريخ 4 كانون الأول/ ديسمبر 1986، أكدت الجمعية العامة على شرعية المقاومة المسلحة الفلسطينية، وربطتها بناميبيا وجنوب أفريقيا، ونص القرار "على شرعية كفاح الشعوب من أجل استقلالها وسلامة أراضيها ووحدتها الوطنية، والتحرر من السيطرة الاستعمارية والفصل العنصري والاحتلال الأجنبي بكل الوسائل المتاحة، بما في ذلك الكفاح المسلح".

ويستفاد من اتفاقية لاهاي واتفاقية جنيف الثالثة الخاصة بحماية أسرى الحرب، أن حمل السلاح لمقاومة المحتل هو أمر شرعي؛ إذ منحت اتفاقية جنيف مكانة "أسرى الحرب" لأعضاء حركات المقاومة "التي تعمل داخل أرضها أو خارجها وحتى لو كانت هذه الأرض واقعة تحت الاحتلال"، وذلك بشروط، وجود تنظيم: رئيس، وزي رسمي أو علامة مميزة ظاهرة، والالتزام بالقوانين والأعراف الدولية. ينظر: **الاتفاقية الخاصة باحترام قوانين وأعراف الحرب البرية** (لاهاي: 1907/10/18)، شوهد في 2023/11/12، في: https://bit.ly/3MAhP76؛ **اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب** (جنيف: 1949)، شوهد في 2023/11/12، في: https://bit.ly/3udHs7l؛ ضحى وضاح الشافعي، "شرعية المقاومة المسلحة الفلسطينية وقانونيتها الدولية"، **دراسات وأبحاث**، مركز سيتا، 2018/9/15، شوهد في 2023/11/12، في: https://bit.ly/3QVIr51

هو الحق في مقاومة الظلم والسعي للتحرر من قيود غير شرعية. والحديث هنا عن حقٍّ جماعي لأنّ الظلم في حالة الاحتلال يمارس على شعب بأسره. والفرق بينه وبين الظلم الذي تمارسه سلطات دولة على شعبها ليس فرقًا أخلاقيًا، بل هو متعلقٌ بالقوانين والأعراف الدولية التي تعترف بحق تقرير المصير للشعوب. وهذا ما تضيفه القرارات والمعاهدات، فمن منظورها يتميز النضال ضد الاحتلال الأجنبي من النضال ضد ظلم نظام الحكم داخل دولة وطنية؛ فالأول مجمع عليه إلى درجة أن الشعوب ذاتها باتت تميز بينه وبين الصراعات الخلافية داخل الدولة الوطنية من أجل العدالة الاجتماعية أو الديمقراطية أو غيرها.

وبغضّ النظر عن التبريرات التي يسوقها المحتل، فإن الاحتلال يُفرض بالقوّة. ولأنّ السكان الخاضعين له ليست لديهم حقوق مواطنة من أي نوع، فإنّ التعرّض لتعسّف سلطات الاحتلال الحاكمة هو القاعدة وليس الاستثناء. كما أنّ عدم الانصياع للاحتلال يؤدي إلى مضاعفة العنف الموجّه لإخضاعهم. العنف قائم أصلاً في التعسّف، وقائمٌ بالضرورة في فرض الاحتلال على من يعارضه.

من حق الشعب الواقع تحت الاحتلال ممارسة العنف في مقاومة الاحتلال، ولا سيما بعد وصول الوسائل الأخرى إلى طريق مسدود. فهذا نوع من الدفاع عن النفس (مقاومة) وسعي لممارسة حق تقرير المصير (تحرُّر). وثمة اعتبارات أخلاقية وأخرى عقلانية، بالمعنى الأداتي للعقلانية (كما في النقاش حول ضرورة الكفاح المسلح وفائدته)، تؤخذ في الحسبان عند تبني ممارسة العنف، أو الامتناع عن ممارسته. لكن لا يتولّد هذا العنف، في أغلب الأحيان، عن دراسة لشروط لزوم العنف من عدمها، بل قد ينطلق عفويًّا ويتنظم لاحقًا. ولهذا يجب أن نفصل بين تفجّر العنف في مقاومة الاحتلال والتخطيط العقلاني للعنف المسلح.

وما دمنا قد سلّمنا بحق الشعب في مقاومة الاحتلال، فهل يستنتَج من ذلك عدم جواز الحكم على أخلاقية أفعال مقاومة الاحتلال؟ جوابي: بل هو جائز، وربما ضروري. إنّ جواز مقاومة الاحتلال بالقوّة، بغض النظر عن الخلاف الاستراتيجي العقلاني حولها (وهو خلاف مشروع دائمًا، ولا يتناول الحق، بل النجاعة)، لا يعني فقدان القدرة على التمييز بين الخير والشر في أفعال المقاومة ذاتها، ولا سيما حين يتعلق الأمر بالتسبب في الضرر الجسدي للأبرياء. تبدو هذه أحيانًا تفاصيل لا وقت للخوض فيها، ولا سيما إذا تحقق إنجاز سياسي نتيجة لهذه الأفعال مثل ردع الدولة المحتلة أو إجبارها على التفاوض، أو اضطرارها إلى إعادة النظر في الاحتلال برمته، أو إذا كان رد فعل الاحتلال فظيعًا وشاملاً إلى درجة تهميش أي نقاش حول تجاوزات ارتكبها المناضلون ضده.

لا يحصل ذلك دائمًا، وغالبًا ما يكون الضرر أكبر من الفائدة السياسية، حين توحّد مثل هذه العمليات الرأي العام خلف تشديد قبضة الاحتلال، ويدفع السكان الخاضعون للاحتلال ثمنًا أكبر (وهي مسألة سياسية وأخلاقية في الوقت ذاته). ولكننا نتحدث هنا أيضًا عن أخلاقيات النضال التحرري.

إن استهداف المدنيين بالقتل أو التنكيل، كلها أعمال غير أخلاقية، لو وقعت، لا يبررها حق المقاومة. غير أن إدانة هذا النوع من الأعمال في إطار خطاب سياسي لا يعترف بالحق في المقاومة ليس لها

معنى، لأنها تعارض استهداف قوات الاحتلال أيضًا. أما من منظور الحق في مقاومة الاحتلال، فإن عمليات المقاومة تستحق الإشادة من منظور نضالي. أما أعمال استهداف المدنيين والتنكيل بهم، فهي أعمال غير أخلاقية، إضافة إلى أنها تلحق الضرر بالمقاومة. وقد وقعت أعمال، بعضها فيه تسجيلات مرئية واضحة، وقام ببعضها "جمهور" لا ينتمي إلى حركة المقاومة. ولكن إسرائيل، في خضم عرض نفسها للعالم بوصفها الضحية بامتياز وشيطنة حركة المقاومة، قامت أيضًا بالفبركة والكذب، وتبين أن الجيش الإسرائيلي، في لجة الارتباك ورد الفعل الفوضوي، قتل العديد من الرهائن الإسرائيليين والمشاركين الهاربين من الاحتفال، بالقصف من المروحيات.

هنا يصبح من واجب حركة المقاومة أن توضح ما حصل، وهذا لا يمس بها، بل يزيدها صدقيةً. ولكننا نرى من يبرر هذه الأفعال من منطلقات ثأرية. والأهم هو وجود خشيةٍ لدى الشعوب التي رزحت تحت الاحتلال، أو الشعوب التي عاشت هزائم لفترات طويلة، من أن تمسّ الإدانة أو الاعتراف بالأخطاء بنقاء النضال وعدالة القضية وطهارة المقاومة وغير ذلك من الأوهام. لكن الضرر الحقيقي ينجم، في الحقيقة، عن خلط العادل بغير العادل، والبطولي بالإجرامي، والكذب بالحقيقة. هذا الذي يضر فعلاً بالقضية العادلة. ويحتاج الأمر إلى جرأة أخلاقية للمجاهرة بالموقف في هذا الشأن في أوساط شعب يعيش في ظل الحصار والعقوبات الجماعية، ويعاني الآن الإبادة الجماعية.

علاوة على نشر القيم التحررية في المجتمع، يتجلى أحد الفروق بين حركة تحرر وطني وحركة مقاومة غير تحررية، بالمعنى الاجتماعي والسياسي، في أن الحركة التحررية تمثل في غاياتها وأساليبها قيمًا تحررية لأنها حركة سياسية منضبطة قادرة على الانضباط والالتزام بمعايير تشبه معايير الحكم.

سادسًا: قصف المستشفيات والمدارس

بعد قصف المستشفى الأهلي (المعمداني) في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، سارعت إسرائيل إلى إنكار مسؤوليتها عنه والزعم أنّ سبب "الانفجار" (هكذا أصبحت تسميه وسائل الإعلام الغربية الرئيسة لاحقًا) هو فشل إطلاق صاروخ من جانب حركة الجهاد الإسلامي، أو سقوطه المبكر، من دون بذل أي جهد فعلي لإثبات ذلك، وباستغلال حقيقة أنّ الإدارة الأميركية، ممثَّلةً بالرئيس نفسه، كانت مستعدة لترديد أي كذب رسمي إسرائيلي. ولكن الحكومة الإسرائيلية لم تعد تستخدم هذا النوع من الكذب، بل أصبحت تعترف بقصف المستشفيات وتبرره بوجود أنفاق تحتها تستخدمها القيادة، أو يلجأ إليها مقاتلو كتائب القسام. ولا تكلف إسرائيل نفسها إقناع أحد بما تروجه، وتكتفي بإطلاق الشائعات، أو ابتزاز اعترافات من أسرى معتقلين معرضين للتعذيب في وسائل الإعلام الإسرائيلية. وهذا في ذاته جريمة، ولم تتردد وسائل الإعلام الإسرائيلية يومًا في الاتساق معها. واستُخدم الكذب نفسه أيضًا بشأن مدارس تابعة لوكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين "الأونروا". وبعد مرور الشهر الأول على الحرب، لم تعد إسرائيل تكلف نفسها عناء الكذب، وأصبحت تقصف المستشفيات والمدارس من دون تعليل، وكأن قصفها جزء من روتين

الحرب. ووفق أرقام البنك الدولي في تقرير صادر في منتصف كانون الأول/ ديسمبر 2023 بقي في غزة عند كتابة هذه السطور 8 من 36 مستشفى كانت فاعلة في غزة عشية العدوان، وقصفت وتضررت 400 مدرسة[14]. وسجِّلت سابقة خطيرة هي الصمت الرسمي لدول "العالم المتحضر" على هذه الجريمة. لقد سبق نظام بشار الأسد في سورية إسرائيل إلى مثل هذه الجرائم، ولكن موبقاته هذه قوبلت باستنكار معروف وعقوبات وعزلة دولية. ولكن إسرائيل ظلت محصنة من أي عقوبات، بل ظلت الدول الديمقراطية تحسبها على العالم المتحضر، فهي لا تدان، بل تُنصَح وتُدعَى للحفاظ على حياة المدنيين قدر الإمكان، ولا تعاقب، بل تكافأ. وهذا فرق جوهري. ولو اكتفى حلفاء إسرائيل بعدم الإدانة وعدم فرض عقوبات على إسرائيل، لكان ذلك نصف بلاء، ولكنهم لا يكتفون بذلك، بل يغدقون عليها الدعم، وحتى الامتيازات التي لا تمنح لغيرها.

لقد أصبح قصف المستشفيات والمدارس من ضمن "عاديات" الحرب الهمجية، ولا يلقى انتقادًا من غير أوساط في الرأي العام وبعض المنظمات الدولية العاملة في المجال الإنساني. ولكنّ الدول الحليفة لإسرائيل، ولا سيما الولايات المتحدة ودولاً أوروبية، ومؤخرًا انضمّت إليها الهند، لا تدين مثل هذا العمل، وتُكرّر المبررات الإسرائيلية من دون فحصها. وقد وجهت حركة حماس (في مؤتمر صحافي عقدته في بيروت في 6 تشرين الثاني/ نوفمبر 2023) نداءً إلى الأمين العام لمنظمة الأمم المتحدة كي يرسل طواقم للتحقّق من وجود أنفاق تحت المستشفيات. والغريب أنّ أحدًا لم يستجب لهذه الدعوة، فلو استجابوا ورفضت إسرائيل طلبهم لتبين فورًا كذبها في هذا الشأن.

قصف المستشفيات، بوصفها الأماكن التي يعالَج فيه الجرحى والمرضى بأنواعهم، هو جريمة حرب، يُضاف إلى ذلك في حالة غزة لجوءُ آلاف المدنيين للاحتماء فيها لأنهم كانوا يستبعدون قصفها؛ إذ لا تقصف المستشفيات في الحروب. ويفترض أن يكون قصف المستشفيات والمدارس شرًا من أي زاوية نظر (سواء أسميناه شرًا مطلقًا أم لا)، ولذلك يشعر الإنسان بالغرابة والحرج لمجرّد مناقشته وطرحه، فمن الصعب الإقناع بالبديهيات الأخلاقية، "وليس يصح في الأذهان شيء ... إذا احتاج النهار إلى دليل". ولكن ما أعتبره بديهيًّا أيضًا، ويبدو أنّ مزاعم إسرائيل بشأن الأنفاق تحوّله إلى موضوع نقاش، هو عدم جواز قصف مستشفى حتى في حالة وجود مقاتلين محتمين فيه، أي لا يجوز قصف آلاف المدنيين العاجزين عن الدفاع عن أنفسهم، ومنهم مرضى على أسرّتهم وأرواح بعضهم معلقة على جهاز (تقطع إسرائيل الكهرباء عنه بلا وازع من ضمير)، بغض النظر عن الحجج. لذلك أيضًا لا تهاجم الدولُ المختطفين وخاطفيهم في المرافق المأهولة خشية قتل المدنيين. وهذا منطق الخطف أصلاً حتى في الجرائم الجنائية. فما بالك بمستشفى لا خاطف فيه ولا مخطوف! وكان الأكثر إثارة للاستغراب توقيع مئة طبيب إسرائيلي (في عمل مناقض لكل ما تحمله كلمة "طبيب" من معاني الرحمة وحفظ الأرواح) عريضةً يطالبون فيها بقصف مستشفى الشفاء، للحجج السابقة ذاتها.

(14) "Impacts of the Conflict in the Middle East on the Palestinian Economy," The World Bank, December 2023, accessed on 5/2/2024, at: https://shorturl.at/eAFKU

هنا توجد معضلة أخلاقية حقيقية متمثلة بصمت "العالم" إزاء هذا الخرق الشنيع للقيم الأخلاقية والأعراف، بحيث يشكّل الصمت نفسه انتكاسة للأعراف المقبولة دوليًا ومراجعةً لحصيلة تجارب بشرية مريرة وطويلة، ويَطرح سؤالًا مثيرًا للذعر: إلى أين يتجه هذا العالم؟

سابعًا: نقاش مع هابرماس حول الأحكام الأخلاقية والمصطلحات القانونية

لا يستحق بيان هابرماس[15] ضد منتقدي إسرائيل أي مناقشة علمية حوارية، فالحديث عن بيان سياسي مقتضب يتركز أساسًا على تبرير تحديد حرية نقاد إسرائيل في ألمانيا في التعبير، ورفض تسمية ما تقوم به إسرائيل في قطاع غزة إبادة جماعية، لأسباب متعلقة بألمانيا ذاتها وتاريخها، وأيضًا لسببٍ يبدو له بديهيًا، وهو أن الحرب الإسرائيلية على غزة، التي سماها "الانتقام بهجوم مضاد"، لا يجوز أن تكون مَحلّ خلاف. وبدلًا من توجيه النقد إلى الحرب الفعلية الجارية في الواقع، فضّل هابرماس التشديد على حرب افتراضية تجري بموجب "مبادئ توجيهية للحرب" كما سماها، وهي "تجنب سقوط ضحايا من المدنيين"، وأن يكون الهدف "إحلال السلام في المستقبل". ولا أعتقد أن هابرماس يمتلك الغرور الكافي لكي يحسب إسرائيل منصاعة لمبادئه التوجيهية، لكنه وضعها على كل حال بوصفها شروطًا بلاغية لأغراض الصياغة، بحيث يبدو دعمه الحرب التي تخوضها إسرائيل مشروطًا، مع أنه غير مشروط. فليس للفرد الذي يدعم حربًا أن يضع شروطًا على الدولة التي لا تستشيره في كيفية دعم الحرب. إن دعم المثقف الفرد العلني للحرب هو دعم غير مشروط بطبيعته. وتابع قوله: "وعلى الرغم من القلق على مصير السكان الفلسطينيين، فإن معايير الحكم تزيغ عن الطريق تمامًا عندما تُعزى نيّاتُ الإبادة الجماعية Genocide إلى التصرفات الإسرائيلية". يجوز لك أن تقلق على مصير السكان الفلسطينيين، ولكن لا يجوز أن تسمي ذلك إبادة جماعية. أما هو نفسه، فلا يعبّر عن أي تعاطف أو تضامن معهم. همّه منصب على أن لا يسمّى ما يتعرضون له إبادة جماعية، فالأمر يتعلق بحسن استخدام المصطلحات. ولا يُسعفنا السيد هابرماس بإصدار حُكْمٍ بنفسه على ما يسبب "القلق على مصير السكان الفلسطينيين". وإذا لم يكن قتل عشرات الآلاف، غالبيتهم من النساء والأطفال على وقع التهديد بمعاقبة سكان غزة الذين لا يعدّون مدنيين والتلويح بتهجيرهم والتسبب في نزوح الملايين فعلًا، إبادة جماعية، فما هو؟ يمتنع الفيلسوف الألماني عن التحديد، بل حتى عن الإدانة.

(15) "بيان مبادئ التضامن" Principles of Solidarity بتوقيع الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني المعاصر يورغن هابرماس، مع كل من نيكولا ديتلهوف أستاذة العلوم السياسية في جامعة غوته في فرانكفورت ومديرة معهد أبحاث السلام فرانكفورت Peace Research Institute Frankfurt، والفيلسوف رينر فوريست Rainer Forst أستاذ النظرية السياسية في قسم العلوم الاجتماعية في جامعة غوته، وكلاوس غونتر Klaus–Gunther أستاذ القانون في الجامعة ذاتها.

Nicole Deitelhoff et al., "Grundsätze der Solidarität. Eine Stellungnahme," *Normative Orders*, 13/11/2023, accessed on 27/11/2023, at: https://shorturl.at/wHJLW;

محمد الأشهب، "لا أتفق مع الموقف المتحيز لإسرائيل من فلاسفة ألمانيين يدعون الدفاع عن القيم الكونية!!؟"، **أنفاس بريس**، 2023/11/18، شوهد في 2023/11/22، في: https://shorturl.at/aeyAN

يذكّر ذلك بقلب بريطانيا العظمى حججها التي قدمت لمحكمة العدل الدولية في لاهاي لتعريف ما يجري للروهينغا في ميانمار بوصفه إبادة جماعية حين تعلق الأمر بالإبادة الجماعية في فلسطين وفق الدعوى التي رفعتها جمهورية جنوب أفريقيا ضد إسرائيل في لاهاي. لقد قلبت تمامًا توسيعها التعريف إلى تضييقه[16].

ليس لهابرماس رصيد يُذكر، ولا مكانة فعلية، في التضامن مع الشعوب خارج أوروبا. ويتركز اهتمامه العمومي في عقلنة الخطاب السياسي في أوروبا والمصالحة بين العقلانية التنويرية والعدالة الاجتماعية والليبرالية السياسية. وموقفه من الحرب الأميركية على العراق عام 2003 نمَّ عن سذاجة سياسية تليق ببروفسور ألماني، مثلما كان كارل ماركس يقول؛ إذ صدَّق أن هدفها تصدير الديمقراطية، كما جسَّد ميل الحس الأخلاقي إلى التضاؤل والاختباء خلف النقاشات الأكاديمية بشأن المصطلحات، حينما يتعلق الأمر بما يجري خارج "نحن" العالم الغربي، إذا صحت التسمية. وسوف نعود إلى مصطلح الإبادة الجماعية الذي أشغل الكثير من الأكاديميين في هذه المرحلة، وكأن تحديد التسمية هو الذي يحدد الموقف الأخلاقي من المسمى.

يفترض أن يكون قتل المدنيين الجماعي، بما في ذلك استهداف المدارس والمستشفيات بالقصف العشوائي من الجو، مدانًا أخلاقيًا بغضِّ النظر عن تسميته الاصطلاحية، وانطباق مصطلح إبادة جماعية عليه ليس شرطًا لعدِّه جريمةً نكراءَ وموبقةً في منتهى الخسة والوضاعة، بل هو شرط لعدّه جريمة ضمن القانون الدولي. فالإبادة الجماعية أصبحت مصطلحًا في القانون الدولي تعرِّفه بوضوح معاهدة دولية. وتفصّل هذه المعاهدة أركان هذه الجريمة، وتركّز على النيات والغايات. وثمة خلاف على انطباق هذا التعريف على ما ترتكبه إسرائيل من جرائم في غزة، ويكاد يكون الخلاف سياسيًا، أما من زاوية النظر الأخلاقية فلا خلاف على كونها جرائم.

يضيف هابرماس أن "تصرفات إسرائيل" (من دون أن يحدد هذه التصرفات) "لا تُبرِّر بأي حال من الأحوال ردود الفعل المعادية للساميّة، وخصوصًا في ألمانيا". فلا يشغله ما يجري للسكان الفلسطينيين، ولا تصرفات إسرائيل، بل ردود الفعل المعادية للساميّة في بلده. ولا تعنيه أغلبية ردود الفعل الناقدة لإسرائيل وغير المعادية للساميّة. وهو لا يكلف نفسه عناءَ ذكرها. وتتجلّى ردود الفعل اللاساميّة، التي تمكّن، ومعه زملاؤُه، مِن رصدها، في الخشية من تعرُّض "اليَهود واليهوديات في ألمانيا مرةً أخرى لتهديدات تُهدِّد حياتهم وأجسادهم، وتُجبرهم على الخوف من العنف الجسدي في الشوارع". وهو يعتبر هذا الخوف "أمرًا لا يُطاق وغيرَ مقبولٍ إطلاقًا". لا يذكر هابرماس أي مثال عن أي خطر حقيقي تَعرّض له اليهود واليهوديات في ألمانيا في سياق الاحتجاج على هذه الحرب، بل يُشير إلى القلق والخوف الذي يعيشونه من تهديدات لا ندري إن كانت حقيقية. ويمكن أن تكون حقيقية على كل حال[17].

---

(16) "UK Accused of Hypocrisy in not Backing Claim of Genocide in Gaza before ICJ," *The Guardian*, accessed on 14/1/2024, at: https://2u.pw/LnGCScl

(17) مقال **ذي إيكونيميست**: بعض يهود ألمانيا يقولون إن حكومة بلادهم تبالغ في دفاعها عن إسرائيل. ينظر:
"Some German Jews Say their Country Goes too far Defending Israel," *The Economist*, accessed on 4/1/2024, at: https://shorturl.at/qzBU3

يصف هابرماس الاعتراف بـ "الحياة اليهودية وحق إسرائيل في الوجود" بأنهما "عنصرَان أساسيان في الروح الديمقراطية لجمهورية ألمانيا الاتحادية". وهو يُسبِق ذلك بمبدأ احترام الكرامة الإنسانية الذي لا يَجِد له تطبيقًا على الفلسطينيين في غزة. وينهي بيانه التضامني بأنه "يجب على جميع أولئك الذين يقيمون في بلادنا والذين بثوا فيها المشاعر، والقناعات المعادية للساميّة باعتماد شتى أنواع الذرائع، ويرون الآن فرصة ملائمة للتعبير عنها من دون عائق، أن يلتزموا بتلك الحقوق ويمتثلون لها"؛ ويقصد بذلك "الحقوق الأساسية في الحرية، والسلامة الجسدية، وكذلك الحماية من التشهير العنصري" التي يعتبرها حقوقًا "غير قابلة للتجزئة وتسري على الجميع بالتساوي". ولا يسعنا بالطبع إلا الاتفاق معه. ولكن لم يكن استخدامه عبارة "أولئك الذين يقيمون في بلادنا" بدلاً من المواطنين أو الألمان صدفةً، فهو يقصد بها الإشارة إلى المهاجرين العرب والمسلمين إلى ألمانيا، والذين لديهم أسبابهم، كما يعتقد هو، لاعتناق أفكار معادية للساميّة. هؤلاء أصبحوا بالنسبة إلى هذا المفكر مصدرَ بث العداء للساميّة في ألمانيا. البروفسور الألماني يجد لنفسه معركة ضد غير الألمان المعادين للساميّة، وبهذا تغلق الحلقة.

كيف يمكنه تبرير ذلك؟ الأمر محيّر؛ إذ لم أسمع عن رواج موقف يتّهم إسرائيل بارتكاب هذه المجازر لكونها يهودية، أو لكون جنودها يهودًا. لن تجد موقفًا كهذا يتبناه عدد معتبر من العرب والفلسطينيين أو المحتجين على العدوان في أنحاء العالم كافة. إنه يلج إلى حلبة السجال المستعر في الفضاء العام الغربي لكي يجري عملية إزاحة إلى حلبة أخرى وهمية هي حلبة الصراع مع اللاساميّة. وهذا أيضًا هو حال السياسيين والمثقفين والإعلاميين الذين تظاهروا في فرنسا ضد اللاساميّة في الوقت الذي ترتكب فيه إسرائيل المجازر في غزة. والحقيقة أنهم لا يتظاهرون ضد أي شيء محدد، بل احتجاجًا ضد من يتكلم على ما يجري في غزة، ويحاولون فتح معركة أخرى لتمويه المجازر التي ترتكبها إسرائيل، ولإعادة رسم حدود حرية التعبير لتنتهي حيث يبدأ نقد إسرائيل. هكذا أفهم هذا السلوك.

منذ ذلك اليوم الذي نفذت فيه كتائب عز الدين القسام عمليتها وانطلاق الحملة الإعلامية الكبرى المؤيدة لإسرائيل في الغرب، واجه الفلسطينيون والمتضامنون معهم مضايقات وصلت إلى حد الفصل من العمل، وكاد أن يُمنع رفع علم فلسطين وارتداء الكوفية. وفي 14 تشرين الأول/ أكتوبر، قتل رجل أبيض طفلاً فلسطينيًّا في الولايات المتحدة، وتعرضت والدته أيضًا لطعنات جارها الأميركي[18]؛ وذلك لأنهما فلسطينيان بحسب اعتراف الجاني. ويوم 26 تشرين الثاني/ نوفمبر، أطلق رجل أبيض النار على ثلاثة طلاب فلسطينيين في السنة الأولى الجامعية لهم في فيرمونت.

ألا يرى هابرماس أن الاستمرار الحقيقي للاساميّة والعنصرية العرقية في أوروبا يتجلى في العداء لهؤلاء الناس الذين لا يرتاح كما يبدو كثيرًا لوجودهم؟ ألا يرى فعلاً أن الكثير من المعادين

(18) مقتل الطفل الأميركي من أصل فلسطيني وديع الفيوم، بعد تعرضه للطعن 26 مرة في منزله في بلانفيلد جنوب شيكاغو من رجل سبعيني كانت العائلة تستأجر منه مسكنًا. وتعرضت أيضًا والدته للطعن والخنق؛ ما أدى إلى إصابتها بجروح خطرة. ينظر:
"Slaying of 6–year–old Muslim in Illinois Connected to Israel–Hamas War," *Politico*, 15/10/2023, accessed on 27/11/2023, at: https://tinyurl.com/bderknp5

المحتملين Potential للساميّة في الغرب، في أوساط اليمين واليمين المتطرف، هم حاليًا أشد المؤيدين لإسرائيل؟ يعيدني البحث عن إجابة إلى ما أعتقد أنه تَحوّل جذري في أفكاره منذ أن شهدت أوروبا هجرة واسعة، لا سيما لجماعات ذات أصول مسلمة، وتزعزع كونية أفكار التنوير عنده، والتي بات يراها مُتجذِّرةً فيما يعتبره حضارة ذات جذور يهودية - مسيحية في أوروبا. سوف أتجنب هذا النقاش المتشعب هنا، مع اقتناعي بأن هذا الجمع بالعارضة بين اليهودية والمسيحية بوصفهما مميزين للحضارة الأوروبية هو محاولة سطحية لتجاوز اللاساميّة الأوروبية والهولوكوست. حضارة أوروبا ليست يهودية - مسيحية، بل مسيحية إضافة إلى مكونات كثيرة أخرى غير الدين، وجذور التنوير ليست في الحضارة المسيحية بما هي مسيحية، وحدها، بل أيضًا في نقدها، وفي التقاليد العقلانية غير المسيحية وفي الثورة العلمية التي لا علاقة لها بنوع العقيدة الدينية، وفي نشوء الدولة المركزية والملكية المطلقة، وفي اكتشاف طرق التجارة البحرية والتفاعل مع الحضارات الأخرى. لم ينشأ التنوير من المسيحية، سواء أكانت كاثوليكية أم بروتستانتية، ولا علاقة ضرورية بين الأمرين. وسبق أن قدّرت أن أفكار "ما بعد العلمانية" عند هابرماس المتأخر متعلقة بتفهمه خطاب أولئك الذين يدافعون عن طابع أوروبا المسيحي، في مقابل الهجرة الواسعة من البلدان المسلمة، وبالقلق من أن يؤثر انعدام التجانس الثقافي في هيمنة الأفكار الديمقراطية الليبرالية في أوروبا. وربما هو محقّ في أمر واحد هو أن موجات الهجرة أثّرت في هيمنة الديمقراطية الليبرالية، ولكن ليس من خلال الأكثرية الساحقة من المهاجرين، فقلة منهم فقط غير منسجمة مع هذه الهيمنة، وإنما من خلال رد الفعل اليميني المتطرف على الهجرة.

أمّا بالنسبة إلى الموضوع الفلسطيني، فلا يبدي هابرماس وزملاؤه أي حساسية تجاهه. وما كان هذا بالأمر الذي يهمنا كثيرًا لو عبروا عنه بالتزام الصمت إزاء الجريمة الجاري ارتكابها في غزة. ولكنهم قرروا أن يصدروا هذا البيان المعيب والمنافق أخلاقيًا، والذي لا يهمه من كل ما ترتكبه إسرائيل في قطاع غزة سوى احتمال وقوع ردود فعل لاساميّة في ألمانيا أو غيرها. ولا أطمح هنا إلى أن أذكّره بواجبه الأخلاقي تجاه الشعب الفلسطيني، فالواجب الأخلاقي يُفرض ذاتيًا. لكنه تطوّع للإعلان عن موقفه من باب النفاق الأخلاقي حين أصرّ على رفض إطلاق وصف "إبادة جماعية" على القصف الممنهج والشامل الذي تعرّضت له الحياة الفلسطينية في قطاع غزة، بما في ذلك الأبراج السكنية ومخيمات اللاجئين والمدارس والمستشفيات، وقد سُبِق ذلك بالدعوات إلى تهجير السكان، والنيات الثأرية الانتقامية المُعبَّر عنها في تصريحات قادة إسرائيليِين؛ وهذا كله في ظل الأجواء العنصرية الهستيرية السائدة في الإعلام الإسرائيلي، التي يتسرّب بعضٌ منها إلى الإعلام الغربي عند ظهور مسؤولين إسرائيليين. صدق هابرماس في أمر واحد فقط، وهو اعتبار حرب إسرائيل "هجومًا انتقاميًا"، فقد استخدم هذا التعبير.

انضمت إلى النقاش، وكيف لا! أستاذة فلسفة أخرى هي شيلا بن حبيب[19]. وخصمها الرئيس فيه هو حركة حماس. مواقف هذه المفكرة والناشطة النسوية عمومًا مناهضة للاحتلال، وهي تسلّم بأن

(19) Seyla Benhabib, "An Open Letter to My Friends who Signed 'Philosophy for Palestine'," *Medium*, 4/11/2023, accessed on 21/11/2023, at: https://shorturl.at/NYZ78

غزة عبارة عن معسكر اعتقال كبير، ولكن حماس بأيديولوجيتها الداعية إلى القضاء على إسرائيل تتحمل المسؤولية عن الحصار وفقًا لنصها الطويل قياسًا على عريضة هابرماس وزملائه. لقد ارتكبت حماس جرائم حرب يوم السابع من تشرين الأول/ أكتوبر، وهنا تكرر بن حبيب كل ما يقال في الإعلام الإسرائيلي والغربي حول ما جرى في ذلك اليوم، ولكنها تضيف أن إسرائيل "أيضًا" ترتكب جرائم. وتشدد على أن حماس لا يجوز أن تخرج منتصرة من هذه الحرب، لأن ذلك يحول دون صعود قيادات فلسطينية معتدلة. وهي لا ترى دور إسرائيل في إفشال القيادات "المعتدلة" ونزع الشرعية عنها، ولا تدرك أهمية الكفاح المسلح في منح الشرعية للقوة التي تمارسه تحت الاحتلال. على كل حال، هي تطلب عدم اعتبار إسرائيل دولة استعمار استيطاني، وتدعو إلى تجنب استخدام المصطلح لأن القوميتَين الإسرائيلية والفلسطينية هما عبارة عن "صور مرآة عن بعضهما"! نعرف أن الصهيونية في نظر ذاتها حركة قومية، بل حركة تحرر وطني، لكن لا يمكن فهم مشروعها في فلسطين، وسائله وبنيته، من دون عده استعمارًا استيطانيًا، وذلك ليس فقط لأنه كذلك من زاوية نظر الفلسطينيين. تكاد لغة بن حبيب تنتمي إلى اليسار الصهيوني المحتشد كله خلف الحرب حاليًّا. فالموضوع عندها هو حركتان قوميتان تتصارعان على الأرض نفسها، وما يحول دون تفاهمهما هم المتطرفون من الطرفين. ولذلك تستسهل السيدة بن حبيب إدانة بتسلئيل سموطريتش Bezalel Smotrich وإيتمار بن غفير Itamar Ben–Gvir. ولكنهما لا يقودان الحرب حاليًا؛ إذ يقودها الجنرالات العلمانيون الذين ربما يحترمون نسبيًا حقوق المرأة في الجيش وكذلك حقوق المثليين.

ولذلك أيضًا لا يجوز في نظرها أن تنتصر حماس في هذه الحرب، وبعبارة أخرى يجب أن تهزم. ولكن ماذا بعد أن تبيّن أن ثمن هزيمة حماس هو تدمير قطاع غزة والقيام بعملية إبادة للشعب الفلسطيني؟ الموقف الأخلاقي غير واضح، ويزداد غموضًا بعد أن تتهم بن حبيب الحركة بوضع قواعدها وأنفاقها بين المدنيين وتحت المستشفيات، وتحويل الفلسطينيين إلى "أضرار جانبية" للقصف الإسرائيلي لهذه المرافق؛ ما يعني أنها المسؤولة عن قصف المستشفيات. ولكن أين ذهب الموقف الأخلاقي؟ ضاع في خضم التحليل العقلاني (مع أخطائها الكثيرة حتى في معرفة الوقائع) وفي مقاربة الاحتلال وضحاياه بوصفهما طرفين، والانجراف خلف العداء للإسلاميين إلى درجة رفض الحق في مقاومة الاحتلال، إذا كانوا هم من يمارسونه. والأهم من هذا كله أن من تريده أن يهزم حماس ليس قوى التنوير والاعتدال التي سوف تقيم العدل والإنصاف والسلام الدائم بين الشعبين، بل الاحتلال ذاته، الذي لم يستخلص مما جرى ضرورة التوصل إلى سلام عادل، بل تقتصر استنتاجاته على أن أخطاء عسكرية واستخبارية حصلت وأن السيطرة على الشعب الفلسطيني يجب أن تكون أكثر إحكامًا بعد الحرب.

لقد سقط هؤلاء المفكرون في الامتحان الأخلاقي حين برروا حربًا شاملة تشنها دولة محتلة على الشعب الخاضع لسلطتها، ولم يضعوا حدودًا واضحة لما يمكن أن تقوم به دولة الاحتلال ضد المدنيين العزّل، حتى لو افترضوا أن الشعب رهينة في أيدي حركة إرهابية، وليس رهينة الحصار والاحتلال.

ثامنًا: بشأن الهولوكوست

النقطة الثانية في نقاشي مع هابرماس هي قضية الهولوكوست والعداء للساميّة. ولا شك في وجود علاقة فعلية بين المحرقة ضد يهود أوروبا واللاساميّة، وإن كانت اللاساميّة لا تُفسِّر الأمر برمّته، فلا مجال لتفسير ظاهرة بحجم المحرقة من دون أخذ عوامل مثل نشوء الدولة الشمولية، والعقلانية الأداتية الحديثة غير المعنية بالغايات، وتوافر آليات تحييد الحكم الأخلاقي لدى البيروقراطية التي تعدّ طاعة التعليمات وتنفيذ الخطط والواجب الوظيفي قيمًا في حد ذاتها تهمش الحكم الأخلاقي على الأشياء ما دام ليس ضمن الوظيفة، وظهور أشباه العلوم Pseudo–sciences الناجمة عن تطبيق نظريات بيولوجية على المجتمع. ولا شك في أن استهداف اليهود بالمحرقة النازية له علاقة مباشرة باللاساميّة، سواء أكانت اللاساميّة الدينية والمتواصلة منذ القرون الوسطى، أم اللاساميّة القومية التي تعتبر اليهود عنصرًا غير اندماجي، يحول دون التجانس القومي بحسب بعض القوميين الأوروبيين (وليس كلهم، فبعضهم كانوا أنفسهم يهودًا)، وأخيرًا اللاساميّة الاجتماعية التي استخدمت التحريض ضد اليهود أداةً لحرف الصراع الطبقي من الصراع ضد الرأسمالية إلى الصراع ضد التجار اليهود والمرابين وغيرهم. وقد امتزجت جميعها في الأيديولوجية اللاساميّة العرقية للحزب النازي. ولا أعتقد أن غالبية الشعوب في أوروبا آمنت به، وإن كان بعض الأوساط في معظم البلدان الأوروبية التي احتلتها ألمانيا النازية، ولا سيما في فرنسا وبعض دول أوروبا الشرقية وغيرها، تواطأت مع عملية تجميع اليهود تمهيدًا لإبادتهم.

ما علاقة قضية فلسطين بالأمر؟ لا توجد أي علاقة للفلسطينيين والعرب والمسلمين بهذه الجريمة التي ارتُكِبَت في أوروبا وخلفياتها الفكرية والأيديولوجية. ويُعتبر الشعبُ الفلسطيني مُتضرِّرًا منها، وإن كان ضحية ثانوية لها بالنسبة إلى الأوروبيين؛ فقبل الهولوكوست لم تحظَ الصهيونية بنجاح في إقناع اليهود بالهجرة إلى فلسطين، وأسهمت الجريمة الكبرى التي ارتُكِبَت ضد يهود أوروبا في زيادة معدلات الهجرة، وأيضًا في تعاطف الدول الأوروبية مع المشروع الصهيوني، وإن كانت المصالح الغربية في منطقتنا قد اضطلعت بدور أكبر في توليد هذا التعاطف. على كلّ حال، الفلسطينيون هم بالنسبة إلى الأوروبيين أضرار جانبية Collateral Damage في سياق حل المسألة اليهودية في أوروبا بإقامة دولة يهودية خارجها، في فلسطين تحديدًا.

برز الاستخدام المكثف للهولوكوست، المحرقة النازية في حق يهود أوروبا، أداةً في تحويل إسرائيل لدورها من الجاني إلى الضحية عشية حرب 1967، ولن أخوض هنا في سبب عدم استخدامها في الفترة 1948–1967 بالكثافة نفسها، وتنصُّل مؤسسي إسرائيل من صورة يهود المنفى الذين "سيقوا للذبح كالخراف" وفق تعبيرهم. ولكن إسرائيل حاولت منذ البداية، أي منذ عام 1948، أن تكون المتحدث باسم ضحايا المحرقة النازية (الهولوكوست) في التفاوض مع ألمانيا للحصول على تعويضات ماليّة تُدفع لإسرائيل وللمقيمين فيها من الذين نجوا من المحرقة. بيد أن استخدامها المكثّف في الإعلام في وصف الساسة العرب، أو قيادات حركة التحرّر الوطني الفلسطيني، كان نوعًا من الدعاية أو التهريج الإعلامي هدفه تصعيب تفهم الموقف العربي على الساسة الغربيين الأوروبيين والأميركيين، أو دعمه، لأنّ هذا يضع موقفهم من النازية في موضع التشكيك. ويوجد إجماع في الغرب على معاداة النازية

والاشمئزاز مما قامت به من جرائم إبادة في حق اليهود وتبريرها بنظريات عرقيّة، ولم يتوقّف الإنتاج الأدبي والثقافي حول هذا الموضوع حتى يومنا هذا. إنها مسألة محسومة في الثقافة الغربية. وتحاول إسرائيل الاستفادة منها لدعم موقفها بصفتها دولة استعمار استيطاني في منطقةٍ لم تشهد اضطهادًا لليهود شبيهًا بالمحرقة النازية، ولا قريبًا من التشبه بها.

إنّ التعامل الإسرائيلي الأداتي في استخدام الهولوكوست هو بالطبع إساءة لضحايا النازية، وتقليل من شأن المحرقة ذاتها، لا يقترب من درجة إنكار المحرقة، ولكنّه من النوع نفسه.

لم يكن اليهود الذين جمعوا في معسكرات أو سيقوا إلى أفران الغاز في ألمانيا النازية، وجمعوا من مختلف أرجاء أوروبا، صهيونيين. ولم تحظ الحركة الصهيونية بتعاطف يهود أوروبا بمجملهم ولم تتجاوز أقلّية صغيرة بينهم حتى ذلك الوقت. وغالبية الناجين من المحرقة لم يأتوا إلى إسرائيل، بل غادروا إلى الولايات المتحدة حين أتيحت لهم فرصة الهجرة. ليس لإسرائيل الحق في الحديث باسمهم، فضلاً عن استخدامهم سياسيًا في العلاقات بين الدول. وبالتأكيد، لا يحق لها استخدامهم في تبرير اضطهاد شعب آخر، وتقمّص دور الضحية في هذا السياق.

لا توجد أي معضلة أخلاقية لدى الفلسطينيين في هذه الحالة، وما تقوم به إسرائيل باستخدام الهولوكوست هو فعل لاأخلاقي. ولكن تبدأ المشكلة الأخلاقية فلسطينيًا بالتقليل من شأن الهولوكوست. فهذا استخفاف لا مبرر له بحياة بشر مضطهدين بسبب دينهم (عرقهم بالمفاهيم النازية)؛ ولا حاجة للفلسطيني إلى التقليل من شأن الهولوكوست لمناقضة الصهيونية. فالمحرقة النازية لم تحصل في بلادنا، ويُفترض أن أوروبا وحدها تتحمّل وزرها. وعلى العكس، علينا أن نُذكِّر أوروبا بذلك، وبالعمل غير الأخلاقي الذي تقوم به إسرائيل باستغلال عقدة الذنب الأوروبية، ثم إعانتها على التحرّر منها بواسطة إلقائها على العرب والفلسطينيين. يوجد تواطؤ غير أخلاقي إسرائيلي – أوروبي يستفيد منه الطرفان، الأوّل، بتقمّص دور الضحية، والثاني، بالتخلّص من عقدة الذنب بالتعاطف مع من يتقمّص دور الضحية خارج أوروبا، وإلقاء الذنب على الفلسطينيين أو العرب. في حين أنّ التخلص من عقدة الذنب يفترض أن يكون في محاربة العنصرية في أوروبا ذاتها؛ فالاستمرار الحقيقي لمعاداة الساميّة هو في استمرار العنصرية تجاه الآخرين في أوروبا. وليس لألمانيا أو فرنسا أو غيرهما ما تحاضر فيه على العرب بشأن معاداة الساميّة، فهذه لم تكن مشكلة عربية في يوم من الأيام.

ولكي أكون صادقًا مع نفسي والقارئ، لا شك في أن أوساطًا عربية محدودة استقبلت بعض هذه الأفكار الأوروبية في مراحل مختلفة من تطور الفكر القومي، إبان الصراع مع الاستعمار الفرنسي والبريطاني، وبعد هزيمة حرب عام 1967 التي جذّرت الفكرة بوجود مؤامرة يهودية في العالم وقوة شيطانية تتيح هذا الانتصار على ثلاثة جيوش عربية، وتفسّر هذا الدعم الأميركي غير المشروط وغير المفهوم عقلانيًّا بالسيطرة اليهودية على العالم. كما أن بعض الحركات الإسلامية أَحيَت تعابير مُعادية لليهود من تراث مراحل قديمة، وتحديدًا من مراحل في عصر النبوة جَرَت فيها حروب فعليّة مع قبائل يهودية في الجزيرة العربية، من نوع التعميمات التي كانت تستخدم ضد الأعداء في العصور السابقة.

ولكن الحضارة العربية الإسلامية عمومًا لم تعرف على الإطلاق ظواهر شبيهة بما جرى في أوروبا ضد اليهود منذ العصر الوسيط، وليس فقط في المرحلة النازية. وحتى في سياق مقاومة الاحتلال، والصراع مع استعمار صهيوني مارسه يهود إسرائيليون، لم تُحشَد للمعركة مصطلحات معادية للساميّة، وطرحت الحركة الوطنية الفلسطينية عمومًا حلولًا ديمقراطية للقضية الفلسطينية حتى حين كانت ترفع شعار تحرير كل فلسطين. واستخدمت حماس بعض هذه التعبيرات، التي قلت إنها تعود إلى مرحلة حروب الإسلام الأول مع قبائل يهودية، في ميثاقها الأول، لكنها تخلّت عنها لاحقًا في الميثاق المعدّل لحركة حماس. وتعج التوراة اليهودية بأمثلة أكثر حدة ضد الشعوب التي عدّتها القبائل اليهودية عدوًا لها، ودعت التوراة إلى إبادتها تمامًا، ومورست بموجبها عمليات إبادة عُدّت أمرًا إلهيًا، وما زال رجال دين يهود وقادة أحزاب إسرائيلية يستخدمون هذا الإرث التوراتي المستمد من إبادة الشعوب التي سكنت أرض كنعان، ولا سيما العماليق، في وصف ما يجب فعله للفلسطينيين[20].

على كل حال، فإن كل هذا كلام نظري هدفه تجنب خداع الذات عند مناقشة الآخرين، ولكي نقف على قاعدة أخلاقية صلبة عند مناقشتهم. ولا علاقة للأمر بالحرب التي تشن حاليًا على الشعب الفلسطيني في قطاع غزة من خلال سلسلة من جرائم حرب وأعمال إبادة جماعية، ولا علاقة للواجب الأخلاقي في معارضة هذه الحرب والمطالبة بوقف إطلاق النار بالعداء للساميّة، لا من قريب ولا من بعيد.

وحدهم نقّاد هذه الحرب اليهود يتطرقون إلى هوية المعتدي اليهودية بسبب الهوية المشتركة التي تجمعهم به، ويرفضون أن يتحدث باسمهم بسببها. وهم يشيرون إلى يهودية إسرائيل، لأنهم يرفضون أن تُمثِّل في عدوانها هذا اليهود واليهودية، ويتبرؤون من هذا العدوان وجرائمه. لا يسري هذا على نقد العدوان فقط، بل أيضًا على مقاومة الاحتلال. فمقاومة الاحتلال غير متعلّقة بقومية دولة الاحتلال أو إثنيتها أو دينها، مع إدراكنا أن الاستعمار الاستيطاني عمومًا، سواء في جنوب أفريقيا أم في الجزائر أم في الأميركتين، قام به مستعمِرون يعتنقون ديانة مختلفة عن ديانة السكان الأصليين، وقد أسهم ذلك في تكثيف عنصرية المستوطِن وموقفه من لاآدمية السكان المحليين. ولا عجب أن الشعوب المقهورة استخدمت الدين في التعبئة لمقاومة الاستعمار الاستيطاني، في البداية على الأقل. ولكن حركة التحرر الوطني الفلسطيني الحديثة المتمثلة في منظمة التحرير الفلسطينية تأسست بصفتها حركة وطنية علمانية تجمع متدينين وغير متدينين من طوائف مختلفة. وليس لصعود حماس منذ نهاية ثمانينيات القرن الماضي علاقة بالموقف من اليهود، بل بصيرورات حصلت في العالم العربي في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، وبفشل عملية السلام التي انخرطت فيها منظمة التحرير، وأخيرًا، بتبني حماس المقاومة المسلحة في وقت تنازل فيه التيار الرئيس في الحركة الوطنية الفلسطينية عن الكفاح المسلح. ولا شك في أن نشاط الحركات الإسلامية المسلحة أسهم أيضًا في إفشال ما يسمى عملية السلام، ولكن السبب الرئيس هو عدم استعداد إسرائيل لقبول حل عادل ودائم لقضية فلسطين، يقوم على مبادئ العدالة، ولو النسبية.

(20) "Netanyahu Cites 'Amalek' Theory to Justify Gaza Killings," *The Times of India*, 29/10/2023, accessed on 21/11/2023, at: https://tinyurl.com/2acrs5sc

تاسعًا: بشأن الكيل بمكيالين والسؤال عما جرى للقيم الكونية

قاد سلوك الولايات المتحدة والدول الأوروبية تجاه الجرائم الإسرائيلية وتبني موقف إسرائيل بحذافيره حتى بداية الشهر الثاني من الحرب، وتبلّد المشاعر تجاه الضحايا الفلسطينيين، بعض الشباب المصدومين بحقٍّ من أهوال الحرب في قطاع غزة إلى التشكيك في القيم الكونية والتساؤل عن مصير العدالة والمساواة والحرية التي "يتغنى" بها بعض هذه الدول، التي راوحت مواقفها من دعم إسرائيل الكامل وغير المشروط إلى إبداء بعض الملاحظات غير الملزمة، أو إسداء النصح بتعبير الخطاب الرسمي الأميركي. الخيبة مفهومة، ولكن الجوقة أحيانًا يقودها محرّضون على القيم الإنسانية الكونية عمومًا ممن لم يؤمنوا بها في الماضي قبل العدوان، ولا يرون في الحرب سوى برهان على "نظرياتهم" بوجود صراع ديني أو حضاري مع الغرب، ولا يؤمنون أصلًا بقيم الحرية والعدالة والمساواة بين البشر، وجاهزون لتبرير دوس الأنظمة التي تروقهم عليها وإدانة ممارسات تلك التي لا تروقهم. ولذلك يستحق الموضوع المعالجة.

أين ذهبت قيم المساواة والحرية والعدالة؟ لم تذهب إلى أي مكان. إنها الأدوات التي ما زال المناهضون للاحتلال يستندون إليها في قضية فلسطين، وغزة، وفي إدانة إسرائيل، وعند الخوض في قضايا عادلة أخرى. فهم لا يعللون موقفهم الداعم لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي فقط بالوطنية وحب فلسطين وشعبها والانتماء إلى الأمة العربية؛ هذه دوافع قائمة، ولا يجوز أن ننكرها، ولكن الموقف يصاغ أخلاقيًا. ومن تدفعه إلى التضامن عقيدته الدينية يحاول أن يصوغ موقفه بالعناصر الأخلاقية في عقيدته، ومنها العدل، أو يصوغها من منطلق التوفيق بين العقيدة والقيم الإنسانية الكونية، وإلا فلن تكون ثمة لغة مشتركة مع الآخرين. وبالتأكيد، لا يعلَّل الموقف من العدوان والجرائم التي يرتكبها الاحتلال بالكره المطلق لـ "حضارة الغرب" (ما هي؟ وكيف تعرف بالضبط؟)، ولا بالموقف من "قتلة الأنبياء"، ولا بالولاء والبراء، ولا بالصراع ضد "الكفار"، ولا بحق الغزو أو حق الفتح. ومن يفعل ذلك لا يفيد قضية فلسطين، مثلما لم يفد ذلك قضية الشعب السوري أو العراقي أو غيرهما، بل يضر بها.

وبخصوص من يتشدقون بالقيم الكونية (يصدعون رؤوسنا بها بالتعبير المبتذل)، ولا يمارسونها على مستوى العلاقات بين الشعوب، فهل الأمر جديد أو مفاجئ؟ ألم يتواصل الاستعمار بعد عصر التنوير وإصدار الثورة الفرنسية إعلان حقوق الإنسان والمواطن؟ لقد كان من بين الدول التي مارست الاستعمار، وتعاملت مع أبناء الشعوب الأخرى كأنهم ليسوا بشرًا، دولٌ ديمقراطية تتشدق سلطاتها بالحرية والمساواة مع حرمان أجزاء كبيرة من شعوبها ذاتها منها. ولم يطل الوقت حتى فرضت هذه القيم في السياسة الداخلية، فعممت حق الاقتراع والحقوق الاجتماعية والحريات. وما زال النضال فيها يتواصل على جبهات عدة. لقد ناضل الأميركيون من أصل أفريقي من أجل العدالة والمساواة والحرية، لأنهم حرموا منها في دولة جعلت هذه القيم جوهر دستورها. وقد انطلق النضال من الفجوة التي تفصل القيم عن الواقع، واستغل هذا التوتر الأخلاقي لصالح ممارسة هذه القيم. وتظل الممارسة نسبية وتشكل موضوعًا للنقد.

أما في العلاقات الدولية، فلم يفرض القانون نفسه يومًا، ولا القيم الكونية. وظلت قيم الحرية والمساواة مواضيع للنضال لتحقيق العدالة في إطار الدولة الوطنية. وعلى المستوى العالمي، توصلت الإنسانية إلى بعض المواثيق والمعاهدات الدولية التي جسدت هذه القيم، ولا سيما في ميثاق الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، وأصبح في وسع الشعوب المقهورة والضعيفة المطالبة بتطبيقها، ولكن ذلك لم يحصل إلا في حالتين: الأولى، توافق تطبيقها مع مصالح دولة قوية أو أكثر (دولة المتروبول في حالة الاستعمار)، والثانية، تبني الرأي العام داخل الدول القوية (ولا سيما دولة المتروبول) المطالِبَ لأسباب، من بينها أسباب أخلاقية، وتنظيم الاحتجاج إلى درجة التأثير في سياسة الدولة. والحالتان متغيرتان بفعل عوامل عديدة من ضمنها النضال نفسه. وعمومًا، فإن صياغة المطالب بلغة القيم الكونية المعبر عنها في المواثيق والمعاهدات الموقعة ترسي قاعدة مشتركة للحديث والحوار، بما في ذلك الحديث عن المصالح. أما النضال فتحكمه قواعد أخرى كثيرة غير قواعد المحاجّة الأخلاقية، بحيث يكون ممكنًا التأثير في المصالح وتوازنات القوى وغيرها.

وماذا بالنسبة إلى مقولة "الكيل بمكيالين"، و"ازدواجية المعايير"، كما في المقارنات التي راجت مؤخرًا بين أوكرانيا وفلسطين، وروسيا وإسرائيل؟ تصح هذه المقولة الأخلاقية المعبرة عن إحباط وخيبات في محاسبة الدول المؤثرة في اتخاذ مواقف مختلفة، بل متعاكسة تجاه حالات متشابهة، ولا سيما عند الحديث عن احتلال أراضي الغير بالقوة، كما في حالتي احتلال العراق للكويت، واحتلال روسيا لأراضٍ في أوكرانيا، اللتين أثارتا هذه المقولة بحدة، ولا سيما في مقارنة مواقف الولايات المتحدة في هاتين الحالتين ومواقفها تجاه الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، والمقصود هو الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الأرض التي تعترف الدول الغربية عمومًا بأنها احتلت بالقوة ويسري عليها قرار مجلس الأمن رقم 242.

لا بد من توجيه هذا النقد الأخلاقي. وإذا تجاوزنا الخطاب الأخلاقي الموجه إلى الرأي العام إلى قرارات حكومات الدول المؤثرة بشأن حالات الاحتلال وغيرها، فإن ما يحركها في الحقيقة هو مكيال واحد، وهو المصالح والاعتبارات الاستراتيجية. فلا ازدواجية معايير هنا. لكن نقد الموقف بالحكم عليه أخلاقيًا، وهو ما يجب فعله، هو الذي يظهره بوصفه يكيل بمكيالين.

ولا ينقص دول عربية ومسلمة تكيل بمكيالين عند نقدها التدخل في شؤونها أو شؤون حلفائها الداخلية، في حين تقوم هي بالتدخل مباشرة في دول أخرى إلى درجة دعم الميليشيات المسلحة، أو تدعو إلى رفع الحصار عن غزة وتحاصرها في الوقت ذاته، أو تحيي مظاهرات التضامن مع غزة في الغرب وتمنعها في بلادها. وثمة أمثلة عديدة أخرى[21] لممارسة الكيل بمكيالين عربيًا نوفّرها على القارئ، فقد وصل المعنى ومفاده أن الكيل بمكيالين ليس احتكارًا غربيًا. ومن ناحية أخرى، فإن من تقدم بدعوى إلى محكمة العدل الدولية بشبهة قيام إسرائيل بارتكاب إبادة جماعية هي دولة جنوب

(21) ومن هذه الأمثلة ما يُعَد وصف الكيل بمكيالين تقليلاً من فظاعته، فقد استنكر الرئيس السوري بشار الأسد ما تقوم به إسرائيل في غزة في خطابه خلال القمة العربية والإسلامية (11 تشرين الثاني/ نوفمبر 2023) مع أنه في الحقيقة سبق إسرائيل في قصف المستشفيات في بلاده نفسها.

أفريقيا، وهي ليست دولة عربية ولا مسلمة، وتقدمت دول من أميركا اللاتينية بشكاوى إلى المحكمة الجنائية الدولية. وهي أيضًا ليست دولاً مسلمة.

ختامًا

إن القضية الفلسطينية قضية عادلة، وكذلك الحق في مقاومة الاحتلال؛ ويمكن، بل يجب، الدفاع عنها أخلاقيًا أيضًا. وما انتشار ظاهرة الشباب المؤيد للقضية والمتضامن مع سكان قطاع غزة ضد همجية العدوان الإسرائيلي إلا دليلٌ على ذلك، فالحديث هو عن جيل أخلاقي ينفر من الأيديولوجيات الشمولية والعصبيات على أنواعها، ويحركّه التعاطف مع ضحايا الظلم، مثلما تحركه قضايا البيئة والتمييز العنصري وغيرها من القضايا التي يعدّها عادلة. ويخطئ خطأً جسيمًا من يعتقد لأسباب غير مفهومة ومتعلقة بخندقه الأيديولوجي الضيق أن هذا الاحتجاج هو ظاهرة تشرذم وفرقة في العالم الغربي ومظهر ضعف يثبت تشخيصه لهزيمة القيم الإنسانية، ويستغل هذا التضامن للتباهي بمواقف غير أخلاقية لا علاقة لها بالعدالة. ومن ناحية أخرى، فإن التخندق في مواقف تحدد سريان القيم الإنسانية الكونية ضمن ثقافة محددة، والاستخفاف بالأحكام الأخلاقية في السياسة، واللامبالاة الأخلاقية تجاه ما تقوم به الدول خارج الحدود، هي مقدمات الاستعداد لارتكاب الشرور والفظائع، أو التساوق مع ارتكاب الدولة لها.

المراجع References

العربية

الأتاسي، أحمد نظير. "الأخلاق والسياسة: جدلية الفردي والمؤسساتي". **تبين**. مج 12، العدد 46 (خريف 2023).

اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب. جنيف: 1949. في: https://bit.ly/3udHs7l

الاتفاقية الخاصة باحترام قوانين وأعراف الحرب البرية. لاهاي: 1907/10/18. في:
https://shorturl.at/myPST

الأمم المتحدة. الجمعية العامة. **إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة**. اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 1514 (د-15) المؤرخ في 1960/12/14. في:
https://bit.ly/3QUi7YJ

ــــــــــ. **قرار رقم 2649 (الدورة 25) بتاريخ 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1970، إدانة إنكار حق تقرير المصير خصوصًا لشعوب جنوب أفريقيا وفلسطين**. 1970/11/30. في: https://bit.ly/40GLTDS

ــــــــــ. **قرار رقم 3236 (الدورة 29) بتاريخ 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 1974، قضية فلسطين**. 1974/11/22. في: https://bit.ly/3Qul6pw

باومان، زيغمونت. **الحداثة والهولوكوست**. ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

بغورة، الزواوي. "خطاب الحداثة الأخلاقية عند تشارلز لارمور". **تبين**. مج 12، العدد 46 (خريف 2023).

الشافعي، ضحى وضاح. "شرعية المقاومة المسلحة الفلسطينية وقانونيتها الدولية". **دراسات وأبحاث**. مركز سيتا. 2018/9/15. في: https://bit.ly/3QVIr51

الأجنبية

Bishara, Azmi. *Palestine: Matters of Truth and Justice*. London: Hurst, 2022.

Deitelhoff, Nicole et al. "Grundsätze der Solidarität. Eine Stellungnahme." *Normative Orders*. 13/11/2023. at: https://shorturl.at/wHJLW

"Impacts of the Conflict in the Middle East on the Palestinian Economy." The World Bank. December 2023. at: https://shorturl.at/eAFKU

Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Boston: Harvard University Press, 2018 [1991].

صدر حديثًا



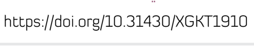
هِلغى باومغَرتن

ترجمة: محمد أبو زيد

لا سلام لفلسطين

الحرب الطويلة ضد غزة

على الرغم من أن الدافع إلى كتابة هذا الكتاب باللغة الألمانية يكمن في الحروب الطويلة على قطاع غزة، فإن المؤلفة تعود لتصل ما انقطع من التاريخ؛ فهي لا ترى ما يجري في فلسطين وحولها بعيون مستشرقة، بل بعيون متبصرة تقبض على تسلسل الأحداث، فتعيد إلى الأذهان أن ما يجري الآن لا ينفصل عما جرى من قبل. ولو لم تختر عنوانًا لكتابها "لا سلام لفلسطين"، لكان الأمر مدعاة للاستغراب؛ فالصورة التي ترسمها وسائل الإعلام في الفضاء الناطق بالألمانية لما يجري في فلسطين، هي صورة يجيد رسمها فقط من وضع عُصابة على عينيه. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب وُضع في الأصل لمخاطبة ذلك الفضاء، فهو يمنح القارئ العربي فرصة ليكون على متن رحلة تاريخية تنطلق به من النكبة وتحط به اضطراريًا في حي الشيخ جراح في القدس، على وقع النيران الموجهة نحو الشجاعية في غزة في أيار/ مايو 2021، وحتى أحداث 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023.



التسلم Received 2023-9-28 | التعديل Revised 2023-10-15 | القبول Accepted 2023-11-2 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/XGKT1910

نورة بوحناش* | Nora Bouhenache

تمثلات الأنموذج الأخلاقي في خطاب الفكر العربي المعاصر: قلق في سوابق الحداثة**

Representations of Moral Paradigms in Contemporary Arab Thought: Anxiety over the Precursors to Modernity

ملخص: يفتقر الفكر الأخلاقي العربي المعاصر إلى الاستقلالية والأفق المنتج. ويتقمص الأنموذج الغربي شكلًا ومضمونًا؛ مسلمًا به تسليمًا قبليًا عبر مقولة مُمَأْسَسَة. يقول لسان حالها إن الفكر العربي يفتقد الإجابة عن سؤاله الأخلاقي منذ قديم ولّى، إلى راهن يصمت فيه قبالة أسئلة الإنسان والقيمة، خاصة في العصر العلمي التقني، حيث تتعقد الأزمة الأخلاقية وتضيق المعايير إلى حد التلاشي، ويصير هذا الفكر إلى الانسداد والتمركز في هوية متخيلة من جانبين: جانب تراثي، يكرر الماضي متشبثًا به. وجانب حداثي يقدم البديل الغربي بثقله التاريخي الموزون بمعايير العقلانية والإنسانية. في هذا السياق تغدو الهوية الأخلاقية هوية موهومة ومتخيلة. فكان من ثم التفكير في فراغ لا تملؤه سوى الفكرة الأخلاقية الغربية. ويبدو أن حال هذا الفكر سيزداد تأزمًا وتعقيدًا إذا اعتبرنا المضمون الأنطولوجي للسياق الكرونولوجي بين التاريخ الحضاري العربي والآخر الغربي؛ إذ لا انطباق في المضمون بينهما انطلاقًا من اختلاف سياقاتهما الحضارية؛ ما أحدث قلقًا معرفيًا ووجوديًا في إطار التحقيب الغربي لتاريخ الذات. ونعني به ما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة. ذلك أن مضامين هذه المراحل الحضارية الغربية، تتمايز تاريخًا ومضمونًا، من سياقها الزمني الحضاري العربي الإسلامي.

كلمات مفتاحية: الفكر الأخلاقي العربي المعاصر، النماذج الأخلاقية، الحداثة، القلق، الهوية الأخلاقية، المثل الأخلاقية.

Abstract: This paper argues that contemporary Arab thought on morality lacks independence and a productive horizon, adopting the Western model in form and content, accepting it unquestioningly as a foundational premise. This implies that Arab thought has lacked an answer to ethical questions since ancient times, and remains silent today in the face of questions over humanity and values, even as the era of science and technology makes ethical crises ever more complex and standards narrow to the point of vanishing. Arab thought has thus hit an

* أستاذة فلسفة الأخلاق وفلسفة القيم بجامعة قسنطينة 2 الجزائر.

Professor of Ethics and the Philosophy of Value at Constantine 2 University. Algeria. ethics02@yahoo.com

** ماذا أعني بسوابق الحداثة؟ السابق (Le préfixe) هنا الما قبل والما بعد، وهو محدد لفظي يأتي قبل الكلمة الأصلية، لا يغير طبيعتها، ولكنه قد يغير معناها، في حالة الحداثة، ما قبل الحداثة وما بعد الحداثة، يؤدي إلى تغير نسقي بالنسبة إلى الوضع التاريخي والظرف الوجودي، بنقصان أو زيادة في ميزاتها.

impasse, focusing on an imagined identity with two sides: a traditionalist aspect, repeating and clinging to the past, and a modernist face that presents the Western alternative with its historical weight, balanced by standards of rationality and humanity. In this context, ethical identity becomes illusory and imagination and thought take place only in a void filled exclusively by Western ideas of ethics. This becomes more troubling and complex if we consider the ontological content of Arab civilizational history and the Western "other", as there is no substantive congruence between them, given their respective civilizational contexts. This has caused cognitive and existential anxiety within the Western periodization of self–history: pre–modernity, modernity and post–modernity; these Western civilizational stages differ historically and substantively from their Arab–Islamic civilizational temporal contexts.

Keywords: Contemporary Arab Moral Thought, Moral Paradigms, Modernity, Anxiety, Moral Identity, Moral Ideals.

مقدمة: المُفكر فيه في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر[1]

يشكل إثمار الفكر العربي المعاصر أحد الأسئلة الأكثر إثارة وصدقية، ففي فحص التوتر القائم بين الفكر والواقع بوصفه معادلة تفسر نظام القيم، نشوءًا واندثارًا، ترتسم خلاصة تُثبت بلا مواربة تمزق هذه المعادلة في الجغرافيا العربية، لينكشف فراغ، يُبرهن على فقدان الفكر العربي المعاصر الرهانات الأخلاقية، ويجلي خواء نمطيًا، وعجزًا عن الإجابة عن سؤال الأخلاق في هذه الجغرافيا، حديثًا ومعاصرًا ثم راهنًا.

والحق أن المُفكَّر فيه في الفكر العربي المعاصر، هو استباق للتماثل مع الآخر، تطابقًا معه وذوبانًا فيه، سواء من جهة الكينونة؛ حيث يشكل مفهوم الإنسان الكوني، وفقًا للأنثروبولوجيا الغربية ومساراتها ذات الخصوصية الوجودية والمعرفية المتميزة، صياغة شاملة ومعممة، أو من جهة تثبيت فكرة التقدم

(1) إذا كانت نظرية المعرفة تهتم بالفكر الإنساني باعتباره جملة العمليات التي يؤديها العقل من شك وفهم وإنشاء. فهل يمكن نسبة الفكر إلى قومية أو ديانة؟ هل يشترك الفكر البشري في نسق واحد، خاصة أن نظرية المعرفة تستند إلى مرجعيات ذات رباط بفضاء ثقافي مخصوص (ديفيد هيوم David Hume، وإيمانويل كانط Immanuel Kant)، أو أن الفكر يتعدد بتعدد الثقافات والإثنيات؟ ما مدى وجود فكر واحد خاص بإثنية واحدة؟ وهل الفكر شديد الصلة بالثقافة والحضارة؟ وإذًا، ما مشروعية الحديث عن فكر إنساني كوني وفق المنظور المركزي للمركزية الغربية؟ الأمر الذي يجعل من سؤال وجود الفكر العربي الحديث والمعاصر رهانًا معقدًا وذا خصوصية. فعلى أعتاب نهاية السرديات الحداثية ونقد الحداثة، يكون الفكر العربي نسخة باهتة لسردية انتهت، بنهاية سرديتها الأصلية، فما بالك بالفكر الأخلاقي العربي الذي لم يؤسس ذاته إلا بالتبعية للتصور المنوط بالسردية الغربية وفروضها الموصولة بمركزية المركزية الغربية، وكرونولوجيا تقسم الزمن وفق الثابت الغربي، وتاريخه الموصول ببراغماتية العصر الحديث!

إن المتداول بعيدًا عن نقاش الكينونة الموصولة بالفكر العربي المعاصر، يكون مدلول هذا الفكر واقعًا في دوائر، فهو الفكر بصفته مشتركًا بشريًا، بمعنى التعقيل والنظر وإنتاج المعرفة، أما وفقًا لجدل الفكر والواقع فإنه معرفة متداولة ترتبط بالجغرافيا العربية. وإذا كان الفكر الإنساني كناية عن عمليات يؤيدها العقل نظرًا في موضوع ما، فالفكر العربي المعاصر هو الذي يحيط بقضايا خاصة بثقافة ذات خصوصية؛ هي الثقافة العربية. وصفة "العربية" هنا تدل على قومية وعلى لغة هذه القومية. فالفكر العربي هنا يؤدي مضمون المسائل المُفكَّر فيها، الخاصة بهذه القومية واللغة العربيتين – مع وجود تشابكات ثقافية تتعلق بهذه القومية – ليعبر عن مجمل المسائل التي أفرزها الواقع العربي. وإذًا يعبر الفكر العربي المعاصر، عن مجمل القضايا الفكرية المفكر فيها التي لها صلة بالواقع والثقافة العربيين، وهي في وضع جدلي مع التاريخ المعاصر، الموسوم بهيمنة المركزية الغربية وبصدمة الحداثة. ولا يمكن اعتبار وجود وحدة التحليل والتفسير لهذه القضايا، فهناك تعدد الرؤى التي جعلت هذه القضايا تتعدد وتختلف بين المشاريع الفكرية.

بحسب واقع الحداثة؛ ذلك أن الحداثة تعد مقصدًا نهائيًا، يسري في فلكها الواقع في مضاربه العربية وينطبع بطابعها المتغير وفقًا لزمنها المتسارع.

هكذا يكون إثمار الفكر العربي سؤالًا محيرًا، فلماذا لم تتشكل مدارس للفكرة في الثقافة العربية منذ ما يصطلح عليه بالنهضة العربية، إلى راهن يعرب عن فراغ فكري عربي مثير للخوف والتوجس؟ فلا يعثر الناظر فيه إلا على منظور تكراري، ينبثق من تقليد أحد النظم الفكرية الغربية، أو شَد يوجه الفكرة نحو الماضي، ليعثر على إجابة ضمنية في تراث ولّى وانتهى بنهاية مشاغل أهله.

في هذا التشخيص تسكن مفاصل سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر؛ لتنضوي الإجابة عنه في أفق الفراغ، تقريرًا استشراقيًا جازمًا، بفراغ يميز الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي بدءًا من قديم إلى راهن ينساق فيه هذا الفكر، إلى تقمص أنساق الفلسفة الغربية ونظرياتها، فيخلص التفكير فيه إلى التسليم بحالة سلبية تصوغ تقريرًا يندرج في مؤسسة فكرية تحكمها كونية مهيمنة، لتَمَثّلِ نمطٍ إنساني ومجتمعي متخيل، سواء ذلك الذي أحاطت به الفلسفة الأخلاقية اليونانية، أو مثلته الذاتُ الغربية الحديثة تفكيرًا أخلاقيًا، محيطًا ذاته بالعقلنة والأنسنة، بدءًا من النهضة إلى راهن تواصل بالأخلاق التطبيقية.

إذًا، ينساق الاهتمام بالفكر الأخلاقي عربيًا إلى تقمص البردايم[2] الغربي شكلًا ومضمونًا، حيث يُفَكرُ في ذات مُتَخَيلة وفقًا للنمذجة المعرفية للتاريخ الأخلاقي الغربي، ويُحتَكَمُ إلى معايير موصولة بالأنموذج اليوناني أو الغربي بدءًا من النهضة إلى ما بعد الحداثة. ماذا عن أسباب هذا الفراغ؟ هل يؤول إلى ثقافة ينحصر فيها النقد ويستتب الاعتقاد والتسليم؟

في هذا السياق المُؤَسس على قبلية الفكرة المقلدة، يجري النظر في قضايا الفكر العربي والأخلاقي منه، تحليلًا نسقيًا وتفسيرًا وتأسيسًا أنموذجيًا. ولا مراء في أن هذه القبلية قد شكلت عائقًا يحول دون نمو الفكرة وتجليها إبداعًا ثم سلوكها مسار الوعي الناهض، ويكون أنموذج هذه القبلية، مسألة قراءة التراث التي انضوت تحت بند التجديد المطابق لواقع الحداثة[3].

(2) يحدد البردايم أو الأنموذج مجموعة العناصر التي تشكل مجالًا لتفسير الواقع في وقت معين. ويعد توماس كون Thomas Kuhn (1922–1996) أول من استخدم هذا المصطلح بوصفه فيلسوفًا ومؤرخًا للعلوم، ويعتبره في كتابه **بنية الثورات العلمية** مجموعة من الملاحظات والحقائق المثبتة، والمؤشرات المنهجية، ومجموعة من الأسئلة المتعلقة بالموضوع التي تنشأ ويجب حلها، فكيف ينبغي طرح هذه الأسئلة؟ وكيف ينبغي تفسير نتائج البحث العلمي؟ يشكل برادايم أنموذجًا متماسكًا لتمثيل العالم وتفسير الواقع المقبول على نطاق واسع في مجال معين. وهي طريقة لرؤية الأشياء، تستند إلى أساس محدد على هيكل نظري أو تيار فكري أو غيرهما، يسمح بفهمه.

(3) في فحص هذه المهمة المؤداة، نعثر على الأسبقية التمثلية للنهضة الأوروبية، والامتثال للأنموذج الغربي في تلبس ما يصطلح عليه النهضة العربية بمعنى أنموذج النهضة الغربية التي تعني الولادة الجديدة، بوصفها قراءة مجددة للتراثين اليوناني والروماني، وفرزًا له بعيدًا عن اللاهوت المدرسي، وفق المعقولية المؤسسة على عوامل تاريخية كبرى، وقد خطت مساراتها نحو النجاح والإثمار بالنسبة إلى أهلها، وعلى رأسها الحدث الأكبر الذي شكلته الصدمة الغاليلية وما استتبعها من متغيرات حضارية لها دورها في بنية الوعي الغربي، وأخصها الأنسنة والعقلنة، تشكلًا موصولًا بالقراءة التأويلية للمنظومة الفكرية اليونانية والرومانية واليهودية والمسيحية.

تثير كونية الذات الأخلاقية سؤال الإنشاء والتشكل. فمن غير الممكن وجود الذات بوصف المطلق، ففي الواقع تنمو الذات وتتشكل داخل تفاعل تاريخي، وأساس أنطولوجي له خصوصيته، وكل منهما يمد الذات بالمشروعية القيمية. فما طبيعة الذات في السياق العربي الحديث، وقد وجهتها صدمة الحداثة؟ ما مدى استيعاب الذات لهوية الحداثة في السياقات العربية الإسلامية؟ هل امتثلت للدربة العقلية التي تفتح سؤال النقد ثم الإنشاء والتأسيس وفقًا للبردايم الغربي الحديث؟

في الواقع تجري الأسئلة الخاصة بالوعي العربي عامة، في إطار مُدْرَكٍ يتلبس بالحداثة تَخَيُّلًا؛ منها حصرًا أسئلة الإنسان وما يستتبعها من أسئلة الوجود والأخلاق. أما عن الإجابة، فتتبين في الفراغ الفكري. ففيما يخص حقل الأخلاق، مثلًا، يكون هذا الفراغ انضباطًا موقوفًا على القول الاستشراقي، بوصفه مؤسسة استعمارية، مأسست الوعي العربي ما بعد الاستعمار وفق أطر محددة. فقد أنشأ الاستشراق سردية، قررت افتقاد الحضارة العربية لنظرية أخلاقية، أما عن النظريات الكلاسيكية في الفلسفة الإسلامية، فهي نقل مباشر للنظرية اليونانية[4]، ثم يتبعها نقاش حول الأنسنة بتشكلها الإحيائي الغربي[5].

بهذا يفتقد الفكر العربي الفكرة الأخلاقية قديمًا وحديثًا، غير مدركٍ لطبيعة الذات وجوديًا وأخلاقيًا. هي خلاصات يتبعها الفراغ القيمي الذي أنشأ نظرية الغياب الإنساني والأخلاقي، المميزة للحضارة والهوية الإنسانية العربية، أنشأ هذا الفراغ هندسة الإنسان التابع، الموهوم بمخيال الترقي الموصول بالإنسان الغربي[6]. هكذا تنتهي المنظومة الفكرية العربية إلى الاعتقاد بتقليد، يقول لسان حاله إن الحضارة العربية الإسلامية، لا تمتلك إجابة عن سؤال الإنسان والأخلاق في فضاءاتها الدلالية والتاريخية[7].

سعى الوعي العربي، زهاء قرنين من الزمن، إلى نسج منظومة فكرية، تولت الإجابة عن أسئلة الذات، في حين لزم عن ظرفها التاريخي، الموصول بأزمة حضارية عميقة. وجرى هذا السعي في ظرف كوني اتسم بهشاشة الذات الحضارية العربية وضبابية تمثلاتها لصورتها ولعلاقتها بالآخر. فما كان يحكم هذه المقابلة التمثلية، هو هيمنة الأنموذج الحداثي، بالنظر إلى فاعليته وإجرائيته وسرعة انتشاره، وباعتباره مؤسسة إنشائية ضخمة تستولد الفكرة المؤسسة على وعي الهيمنة، من باب المنطق الإقصائي الموصول بالكوجيتو، والمحين لفكرة التنميط العقلاني وقد أذعن لواحدية المعيار الحاكم بمنطق السيادة والملك. فما كان إلا أن تسور الوعي العربي بسور أيديولوجي، يمثل وهمًا من أوهام القبيلة،

---

(4) Jean Claude Videt, *Les Idées Morales dans L'islam* (Paris: PUF, 1995), p. 2.

(5) Robert Brunschvig, *Etude d'islamologie* (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976.), p. 181.

(6) يعبر الفكر العربي الحديث والمعاصر عن هذه النظرية بصدق، وفاء للبردايم الغربي، ويعد موقف محمد أركون من وعي الأنسنة أنموذجًا عن هذا التصور المنصوص؛ إذ يراهن أركون على تقسيم تاريخي لوعي الأنسنة في الفكر الإسلامي، وفق التنميط الغربي المفروض رأسًا، معتبرًا أن عصر الأنسنة لقيَ وجوده في فترة ازدهار الثقافة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري، عصر مسكويه والتوحيدي والعاملي. يُنظر: محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هشام صالح (بيروت: دار الساقي، 1997).

(7) توفيق الطويل، **فلسفة الأخلاق** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985)، ص 159.

التي أزاحت عنه وعي النباهة والحرية، وهو سور "يهدف إلى تعطيل [...] القوانين [... التي] تجعله يربط الأشياء بغير أسبابها"[8].

يُبرهن الراهن الفكري في المنظومة الثقافية العربية على عدم إثمار المشاريع الفكرية العربية أفقًا فكريًا منفتحًا على الذات والهوية، حيث مكثت هذه المشاريع، في وضع تمظهر في أحكام تجلد الذات وتزيف الهوية، إما نرجسيةً وإما قدحًا، مؤديةً لدور ثنائي لا منتج، ففي النهاية يدل على وجود فراغ نخبوي مؤسس للفشل، على مستوى الاختيارات الكبرى للمستقبل العربي.

ومن تجليات هذا الفشل، تحليله سؤال الأخلاق، حيث يعيش الناظر الموصول بالثقافة الأخلاقية العربية الإسلامية، غربة الذات وتشوه الهوية الأخلاقية عند تمثله للبردايم الذي يفكر به ولأجله، ثم في تحليله القضايا القيمية المنوطة بالتقدم العلمي الغربي. تبقى أسئلة الوعي الأخلاقي الموصول بمسارات الواقع العربي متناقضة مع الخيارات الإنسانية العربية، وهي من دون اعتبار أو تحليل، إنما تنتج وعيًا زائفًا ووهمًا في مستوى الخطابين: الواقعي والفكري؛ إذ يثير التواصل التاريخي المنصوص بعدم وجود إجابة عن سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث والمعاصر إلى راهن معولم، السؤالَ حول الأنموذج المُهيكِل لمقدمات البحث في حقل الأخلاق.

تكون الإجابة عن سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، شديدة الوصال بتجربة القلق الوجودي، الذي يعانيه الإنسان العربي الذي يحيا صدمة الحداثة بسوابقها، قبل الحداثة، والحداثة، وما بعد الحداثة؛ إذ تتجذر عبر هذه المسافات الزمنية المُتَخيلة، المفارقة بين الأنا والآخر؛ وتتسع ليتمايز الأنموذج وينكسر. هنا يثار الخوف على الذات، والإنسان، والتاريخ، والثقافة، والحضارة، بل الوجود بأسره، ثم استراتيجيات الحضور في العالم.

إذًا، تؤول أزمة ميلاد الفكر الأخلاقي العربي المعاصر - ومن ثم توالد الأفكار لتتناسل في حقول المعرفة، لا سيما السياسة - إلى حالة التشقق الأنموذجي بين وجهين للوجود: وجهه التاريخي الحميم ووجهه المنقول، ويتطلب هذا الظرف البحث في أسباب الانزياحات التي تراكمت على الذات العربية وحاصرتها، بحيث فقدت رهانات الأنسنة والأخلقة، خاصة في ظرف آني، تميز بالهيمنة العولمية التي تستولد إنسانًا مستهلكًا. برهن واقع الحال على موته ونهايته، واقعًا متحققًا وقولاً فلسفيًا.

الحاصل أن الفكر العربي المعاصر يفتقد مدارك التصور لحقله الأخلاقي الذي يجيب فيه عن أسئلة الإنسان، وأفقه القيمي المحيط. فهل يؤول هذا الفراغ إلى مرجعيات النظر وطبيعة الأنموذج الأخلاقي، الذي يفكر فيه هذا الفكر؟ هل يعرب عن أزمة التشقق بين أنموذجين؛ الحديث وما قبل الحديث، بكينونته التاريخية العربية الإسلامية في حضارة لها معاييرها الموصولة بالتاريخ والهوية؟

في المقابل يكون حقل الأخلاق غنيًا في الفلسفة الغربية، الحديثة والمعاصرة والراهنة، حيث يعد سؤال الأخلاق محيطًا فلسفيًا مثمرًا. فكيف نفسر مفارقة الفقر والغنى بين الفكر العربي والفلسفة

---

(8) مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ط 13 (دمشق: دار الفكر، 2018)، ص 49.

الغربية؟ هل يعود ذلك إلى إدراك الأنموذج في حد ذاته والتفكير فيه؟ فالفلسفة الغربية تفكر بأنموذجها ولأجله، وتجيب عن اهتماماته "بينما عالم الاجتماع في الغرب أو حتى في الشرق الأوروبي، يتناول الموضوع وهو ممتلئ بشعوره أنه إنما يصف واقعًا اجتماعيًا شاخصًا أمام عينيه في نظم بلاده، وفي فعالية السلوك حوله، وفي الترابط الواضح بين بني جلدته ومجتمعهم، ذاك الترابط الذي هو في جوهره التزام متبادل بين المجموعة والفرد"[9]. يفكر المختص بعلم الاجتماع في الثقافة العربية الحديثة، على هامش نتائج حصلها عالم الاجتماع في الغرب، وقِس على هذا باقي حقول المعرفة.

بهذا يكون تكرار القول الفلسفي الأخلاقي الغربي، في فراغ يعبر عن انفصال بين المنظومة القيمة، بفضائها التاريخي العربي الإسلامي، وصلتها بشواهدها المرسومة، المرتبطة بأنموذج قيمي مخصوص، من جهة، ثم الفرد الذي يحيا تمزقًا قيميًا بين تشربه لهذه المنظومة – على علة هذا التشرب – والفكر الذي يسلم ويستشهد بأصول النظرية الأخلاقية الغربية من جهة أخرى.

عمومًا، يحيا الفكر العربي تجربة اغتراب واستلاب، وتعويضًا لدلالات الكوجيتو، تعبيرًا عن غربة الذات وحيرتها. لذلك تكون إجابات هذا الفكر عن سؤاله الأخلاقي قلقة وحرجة، تفتح ضروبًا من المفارقات وتحين الصدمات؛ ما يفسر الفقر الذي يميز حقل الأخلاق في الفكر العربي منذ صدمة الحداثة، وعدم الانسجام بين المنتوج الفكري الراهن في حقل الأخلاق وواقع الذات، بحيث يمكن الحديث عن دور سلبي تؤديه النخبة والمثقف في مجتمعه وتاريخه الراهن والاستشرافي القادم.

في المجمل، يكون حقل الأخلاق حقلاً منسيًا في الفكر العربي الحديث والمعاصر، يتميز بالفراغ وتكرار للنظريات الغربية تقليدًا، أو إلباس الذات للخلاصة النقدية للكوجيتو؛ ما تدل عليه مثلاً أطروحة زكي مبارك (1892–1952) عن الأخلاق عند الغزالي، كما يتبين هذا الفراغ، في إعادة كتابة تراثية للأخلاق في عصر التدوين. انطلاقًا من هذه الإجابات، لا ينشئ هذا الفكر إبداعًا، إنما يكرر تقليدًا.

يستدعي هذا الحال التشخيص والمعاينة، من ثم التحليل المعرفي والتقصي المنهجي، لإدراك مورثاته والنبش في أثرياته، مما يعني استنهاضًا منهجيًا، يحفر خلف أزمة الأخلاق في الفكر العربي، تمثلاً معرفيًا أو منظورًا واقعيًا؛ إذ يقتضي تفكيرًا متسقًا مع الأنموذج التاريخي للإنسان في الثقافة العربية. أليست الثقافة تحتاج إلى إعادة الإحياء؟ فهي مصدر القيم التي تشكل حياة القوم الذين ينتمون إليها، ذلك أن الافتقار إلى الأنموذج الثقافي، يعني موت المنتمين إليه.

أولًا: انحياز خطاب الفكر الأخلاقي العربي المعاصر في الأنموذج المتخيل

يتمحور خطاب الفكر العربي منذ أمد في جدل الأصالة المعاصرة بمترادفاته، ومن ثم تحيين متلازمة تكرارية عقيمة لتنتهي كل إنشاءاته إلى ضرورة الامتثال الفوقي لأنموذج محدد الأطر: إما يتلمس

(9) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ط 21 (دمشق: دار الفكر، 2019)، ص 11.

بصورة نمطية ثابتة تنظر إلى السلف أو يتلقاها من حاضر تم التعبير عنه بالحداثة. أما عن سيكولوجية التلقي فهي منجذبة بطرفين هما: الشعور بالدونية أو الانجذاب بولَه إلى قديم تحتمي به الذات هروبًا لكيلا تواجه الفكرة بشوق إلى التماثل والتمثل الذي يدفعها إلى الاحتماء بكينونتين قديمة وحديثة؛ حيث المشروع الغربي الذي ترى فيه حلاً جاهزاً وقمينًا بتحصيل التقدم، على الطريقة الغربية.

هكذا تنقسم التركيبة الثنائية؛ الأصالة والمعاصرة، إلى شقين متقابلين تقابل التضاد؛ إذ تختلف أنويتهما وتشكلاتهما وبنياتهما الإنشائية، ويخضعان لامتثال تَخَيُّلي، يحيل الذات إلى الإفراغ المضموني، أما عن شق المعاصرة، فيجعل من المعيارية الحديثة؛ العقلنة والأنسنة بصيغتهما الغربية، أساسين للتفكير الأخلاقي[10]، محيِّنًا لمخيال مبهم وزائف عن الإنسان؛ إذ تفتقر الإنّيّة التي يفكر فيها ولأجلها إلى الوجود المحقق لتلتحق بمتخيل موهوم. وينتهي هذا الشق إلى أن الحضارة العربية الإسلامية لا تجيب عن أسئلة الما ينبغي، وهي فاقدة للتصور العقلاني المماثل لما حاكاه أفلاطون وأرسطو[11]، لتتقلص الإجابة عن سؤال الأخلاق، فتكون تماثلاً بين النظرية الأخلاقية اليونانية والعربية الإسلامية[12]. ويبدو أن هذا الشق المعتد بالكونية الغربية، يغفل عن التشاكل الضروري بين الوجود والأخلاق في سياقاتها الخاصة؛ "لأن الأنطولوجيا الأخلاقية وراء نظرات شخص، يمكن أن تبقى ضمنية وبمقدار كبير"[13]، عن مفهوم الشخص بوصفها وحدة أخلاقية ذات خصوصية كانطية، تثير سؤال الشمولية التي تصورها توفيق الطويل، مفهومًا كونيًا يجري على الذات العربية الإسلامية.

كما يعود شق الأصالة إلى الماضي ليعتبره أنموذجه في التقصي الأخلاقي. وإذا كان يرى في تجربة السلف نبراسًا للاقتداء، فإنه لا يمتلك بيانًا تحليليًا عن أسباب اختيارها. كما أنه فاقد للرؤية الموضوعية، التي تجعله ينحاز نحو هذا الاختيار[14]. لكن ماذا عن هذا التشقق في تصور الذات الأخلاقية، في السياقات الثقافية العربية ودواعيه؟ أيؤول إلى طبيعة الفكر الذي يصير جدلاً أيديولوجيًا وليس بناءً ثقافيًا وتأسيسًا معرفيًا؟

1. مفارقات الخطاب الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر

قد يثير ملفوظ خطاب الفكر العربي المعاصر التوجس شكًا في وجوده ونظرًا في مشروعيته، أما إذا تعلق الأمر بفكر أخلاقي نظر فيه هذا الفكر؛ فإن وجوده يتضمن جملة مفارقات ومتناقضات، تتعلق بتاريخه وتصوره النسقي ثم بطبيعته. فإذا تم النظر إلى تشكله، فهو تجلٍّ لأزمة الذات الحضارية المكلومة، وحركة تؤديها ضمن منظومة التبعية. فعلى أعتاب نهاية السرديات الحداثية ونقد الفكرة

(10) محمد أركون، **الأنسنة في السياقات العربية الإسلامية** (بيروت: دار الساقي، 2001)، ص 17.

(11) أحمد أمين، **كتاب الأخلاق**، ط 3 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1925)، ص 167.

(12) الطويل، ص 159.

(13) تشارل تايلور، **منابع الذات: تكوّن الهوية الحديثة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة هيثم غالب الناهي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014) ص 49.

(14) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 42.

الغربية لمسارات الحداثة، يكون الفكر العربي نسخة باهتة عن سردية انتهت بنهاية سرديتها الأصلية. فما بالك بالفكر الأخلاقي العربي الذي لم يؤسس ذاته إلا بالتبعية للتصور المنوط بالسردية الغربية وفروضها الموصولة بمركزية المركزية الغربية!

هكذا تكون المفارقة ظاهرة بادئ الأمر، لتنتهي إلى أزمة التبعية وفقدان الحرية؛ إذ تعجز الذات، التي تحيا جذبًا ثنائيًا يحملها خارج الزمان، عن وضع نسقها الأخلاقي، ولا سيما أنها عثرت على منظومة قيمية جاهزة، إما في التفاتها إلى الماضي، وإما في تقمصها قيم الحداثة التي تفرز معضلات الاغتراب وعدم الانسجام، وهي قيم تشكلت انطلاقًا من تفاعل المؤسسة الثقافية الغربية بأبعادها التاريخية وبنيتها الثقافية. ولعل مثال عبد الله دراز (1894–1958) في كتابه **دستور الأخلاق في القرآن** يعد أنموذجًا عن الاقتطاع النسقي للقيمة الحديثة، كما حصلتها النقدية الكانطية. فقد مثلت له النظرية الأخلاقية الكانطية أنموذجًا يقيس عليه الأخلاق في القرآن[15]، لتكون نتائج القياس فاسدة جملة. فكيف يكون التقايس بين فلسفة الذات المفصولة ومنظومة القيم الموصولة بالإيمان؟ فالكانطية هي فلسفة الحداثة؛ لأنها فصلت بين الأبعاد الميتافيزيقية والطبيعية والعقلية لدى الإنسان[16]، ممثلة لقطيعة بين الإنسان والإله، نتيجة لتقصٍّ إبستيمولوجي، موصول بالعلم، ونتيجة لمسار إصلاح ديني حول المسؤولية الخالصة للذات. فإلى أي مدى تكون المقاربة بين نظرية الإرادة الخيرة بقانونها الملزم والقرآن مشروعة وراجحة؟ هل اكتسبت الذات في السياق العربي الحديث رهانات الحرية والاستقلالية بصيغتها الكانطية الحديثة؟

تعد العلاقة بين النظرية الأخلاقية ونظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة علاقة لزوم بحيث لا انفكاك بينهما. فلننظر في الخلاصة المعرفية لدى ديفيد هيوم (1711–1776)، لنتبين البنية النظرية لفلسفته الأخلاقية التي تأسست على الانفصال بين الواقع والقيمة، بحيث لا وجوب من الوجود بعد تحليل معرفي يغوص في عمق الإبستيمولوجيا[17]، وبالمثل عند فحص الخلاصة النظرية، لنظرية الواجب الكانطي؛ نترقب صياغة لإطار فلسفي، يفصل بين الأبعاد المعرفية المنوطة بالعقلين النظري والعملي[18].

إذًا، تعد النظرية الأخلاقية في الفكر الغربي، صيرورة موصولة بالبحث المعرفي في الأطر المرجعية المؤسسة لمنطق عقلاني أو تجريبي. بينما يغفل الفكر الأخلاقي العربي عن أسئلة المرجعية، وينظر إلى الخلاصات التي حصّلها هذا البحث، من دون ورود أسئلة تكشف السياقات البنائية، ومدى مواءمتها للمنظور المعرفي للذات في السياق العربي الإسلامي. وهناك فرق بين الموصول والمفصول، فالأخلاق الغربية الحديثة، تأسيس موكول لأسئلة الذات في تمكنها من صياغات الكوجيتو، محدثةً

(15) عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن** (الكويت: دار البحوث العلمية، 1973)، ص 4.

(16) Luc Ferry, "Kant Penseur de La Modernité," *Magasine Littéraire*, no. 309 (1993), pp. 105–106.

(17) David Hume, *Enquête sur les Principes de la Morale*, Philippe Baranger & Philippe Satel (trans.) (Paris: Flammarion, 1991), p. 119.

(18) إيمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 53.

الترجيح العقلاني للذات. في حين لا تزال الذات التي ينظر في سبيلها الفكر الأخلاقي العربي المعاصر موصولة بالتاريخ الوجودي الذي يثبت الوصال مع مرجعية إيمانية يحتل فيها الدين مركزًا مهمًّا. فما مدى تناسب هذا التركيب الذي أحدثه عبد الله دراز بين الإلزام الكانطي والتكليف القرآني؟ ألا يعد الإلزام ثورة على التكليف؟

يمتلك كل فكر مثالاً فلسفيًا ينطلق منه، يستوقف الإشكالات المعرفية واللغوية والوجودية والأخلاقية، ليجيب عنها، معتمدًا المثال الذي ينطلق من ثقافة الذات، سيقرر تشارلز تايلور Charles Taylor فيما يخص تشكل الهوية الغربية الحديثة، أنها تشكلت من مثال أعلى إبستيمولوجي، يبدأ من ديكارت إلى كواين[19]. فماذا عن المثال الأعلى الذي يشكل الفكر الأخلاقي العربي المعاصر؟ أو أنه لم يفصل في المسألة بعد، وخياراته النقدية تابعة لسؤال المعرفة الغربية، وتجلت في قضايا منقولة؛ كنقد العقل العربي، ونقد العقل الإسلامي.

هذه العلاقة المتشابكة بين الفكر والمثل الأعلى الفكري، تؤكد أزمة الفكر العربي الأخلاقي المعاصر اعتبارًا من افتقاده المرجعية المعرفية التي تؤسس المفاهيم وتستشكلها؛ إذ تقتضي الأخلاق الاعتراف بالذات، في وسمها التاريخي والثقافي، وتفاعله مع الحاضر الذي تحياه، وبناءً عليه، يختلج سؤالَ الأخلاق في هذا الفكر ومنذ البدء قلقٌ معرفيٌ، لتسليمه المبدئي بالمفهوم الغربي، معتبرًا إياه مفهومًا كونيًا شاملاً، بينما هو انصهار لجملة عناصر على صلة بالمثل الأعلى المعرفي الغربي.

هكذا ينظر الفكر الأخلاقي العربي المعاصر إلى ذات موصولة بالحيرة المعرفية التي شهدتها الذات الغربية، ليتخيل ذاتًا مغتربة عن واقعها ومنظورها المعرفي. وسواء تعلق الأمر بالفكر الأخلاقي المحين للأصالة، أو الآخر المستغيث بالمعاصرة والحداثة، فإن الذات المفكرة تبقى ذاتًا لا تاريخية متخيلة، تفكر في ماضٍ محدد الأطر، ثابت في النظم التي شكلته في زمانه، أو في حاضر غريب مفصول معرفيًا ووجوديًا وغريب ثقافيًا.

الحاصل أن الخطاب الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر، يتمحور حول جملة من مفارقات نسقية تجعله فكرًا صامتًا لا مبدعًا، لا يمتلك مقاربات فيما يخص الأسئلة الأخلاقية الراهنة، ويمكن إجمال هذه المفارقات فيما يلي:

أ. الانطلاق من الصدمة، الأمر الذي أدى إلى تقرير جملة بداهات غير مفكر فيها؛ فكان التفكير الأخلاقي تفكيرًا تابعًا للمؤسسة التحديثية جملة، لتكون الأصالة ردًا دفاعيًا، وتكّون المعاصرة بديلاً شكلانيًا، يقدم نسقًا موصولاً بالثقافة الغربية وتاريخها الديني والمعرفي.

ب. ترتكز الأخلاق على محورية الذات، الموصولة بقرينة معرفية، تم النظر فيها في الفلسفة الغربية. بينما يخلو الوجه المعرفي للذات في الثقافة الفلسفية العربية الحديثة والمعاصرة من البناء والتأسيس. فإذا ما تعلق الأمر بالشق المدافع عن الأصالة، فالإجابة تكون لديه جاهزة مستقاة من تراث فكّر فيه أهله

(19) تايلور، ص 33.

وأسسوه. في حين يتوهم الاتجاه الحداثي أنه عثر على تصورات جاهزة، مأخوذة من النظرية الأخلاقية الغربية. بهذا يكون غياب الذات في الخطاب الأخلاقي العربي ظاهرًا، يتبين في أزمة هوية وكينونة.

ج. يقتضي التفكير الأخلاقي علاقة الذات بالزمن، بينما لم يستشكل الفكر العربي المعاصر مفهومًا للزمن فضلاً عن الأخلاقي منه. وقد تعثر في ربط الزمن بالذات والقيمة لينقسم إلى شقين: من يشيد بالماضي، ومن يرى في الزمن الحديث بإنشاءاته، أساس التشكلات الأخلاقية، فيما لزم عن أسئلة الذات. ففي نهاية المطاف تبقى الذات موصولة بالزمن المتوهم المفصول عن الواقع.

د. يفترض النظر الأخلاقي فحص طبيعة القيمة، من حيث نسبتها للذات والتفكر في نشوئها وتطورها. يبدو أن هذا النظر مفقود في الفكر الأخلاقي العربي حديثه ومعاصره إلى حد راهنه.

هـ. يشكل المعيار مفهومًا أخلاقيًا محوريًا في النظرية الأخلاقية، في حين لم تفصل التصورات الأخلاقية في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر؛ في طبيعة القيمة الموصولة بثقافة الذات، مثل الجدل القديم بين المعتزلة والأشاعرة في التحسين والتقبيح، كما يتجمد لديها التفكير في المعايير الأخلاقية الموصولة بالذات.

و. يكون المعيار الموصول بالمرجعية الأخلاقية للذات هو الصلاح، بينما لا يجد له بيانًا في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر، نظرًا إلى علاقته بالدين وحقول ذات صلة، ونعني علم الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة؛ لأن الأنموذج الحديث يستوجب إقصاء الدين شرطًا للعقلانية والعلمانية اللتين يسري فيهما الفكر العربي.

ز. يفتقر الفكر الأخلاقي العربي المعاصر إلى الأسس المفهومية البديلة، مع غياب كلي للنحت الاصطلاحي الذي يؤلف بنية المفهوم المؤسس للنظرية الأخلاقية.

ح. يتجاوز الفكر العربي أسئلة منابع الذات، فوفق تعبير تايلور، ما منابع الذات في الأنطولوجيا العربية الإسلامية؟ ما طبيعة الأنموذج الذي تتشكل وفقه هذه الذات؟

2. الإنشاء الأخلاقي والأنموذج المتخيل

يختص الفكر العربي جملة بتشكيله للأنموذج التماثلي المتخيل، مغلقًا الدراية بوسيلة الدور الموسوم بالأصالة والمعاصرة، محصلاً بذلك طابعًا لا تاريخيًا، يهيمن على تطلعاته واستشرافاته المستقبلية، ليستوي هذا الفكر فيكون مجرد شذرات على هامش السندين التراثي أو الحداثي. لذلك يؤلف المتخيل سنده المرجعي، وينشئ معرفة زائفة، بعثرت الوعي في قراءات وتأويلات لا مجدية[20].

وعلى هذا النحو، كان الانطلاق من صيغة تماثلية جاهزة، تُرى واضحة في **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** لرفاعة رافع الطهطاوي (1801–1873)، بحيث يشكل البردايم الغربي الصورة المعيارية

(20) كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن العيش المشترك في إطار منظومة حقوق الإنسان العلمانية التي تكيل بمكيالين، ويظهر ذلك جليًّا في القضية الفلسطينية، ليجد المتفكر الحداثي نجدةً في مفهوم العيش المشترك، ونظرية التواصل عند هابرماس، ويغفل عن مفهوم كوني مسنود إلى قانون أخلاقي شامل وجامع، وهو التعارف المستند إلى معيار يجمع بين صلاح الذات والسلوك.

المرغوبة[21]. أضف إلى هذا غياب الدرس الموضوعي للظرف الحضاري، وإغلاق منطق التعليل والتفسير للحال المتردي. وبناء عليه، فمن قلب الدعوة الامتثالية، تنقسم الذات لتكون ذاتًا متخيلة، فارغة المضمون، تنتمي إلى الزمن الماضي والزمن الاستباقي المرغوب.

هكذا تجري صياغة الإنسان في المنظومة الأخلاقية الفكرية العربية؛ وَفق أفق تحديثي غربي، أو أفق تراجعي تأصيلي ماضوي. بينما يبقى الإنسان في ظرفه الأنثروبولوجي الآنيّ، فلم تُفْتح لديه أسئلة الوجود والقيم، لينضوي في ركن ضيق، لا يتخطاه، ولينحصر في وضع تماثلي، يكرس أنموذجًا يتشقق فيه الزمن بين الماضي والحاضر والمستقبل. وقد أحدث هذا التشقق الصخب الأيديولوجي والعراك الفكري، واغترابًا للذات بين حنينها إلى الماضي وتقمصها الذات الحديثة.

ترتكز النظرية الأخلاقية على محورية الذات والقيمة، وعلى الرغم من ادعاء كونية الذات الحديثة مقاربة عقلانية؛ فمن غير الممكن التسليم بهذا المفهوم، من دون تحقيق نسقي في الأنثروبولوجيا البنيوية لهذه الذات، تعميمًا كونيًا يعتبر ذاته منظورًا شموليًا. فمن الواجب في حالة التسليم بالكونية السير في عملية مطابقة جوهرية بين الذات الغربية والذات العربية؛ ذلك أن إنكار الهوية في تشكلها التاريخي وبنيتها القيمية، يؤدي إلى انهيار المنظومة بأكملها.

وانطلاقًا من العلاقة النسقية بين الذات والهوية، يجب فحص سؤال خطير وجامع. هل تحيا الذات العربية الهوية الحديثة وفقًا لمقتضاها العقلاني المنوط بسلسلة من التراكمات التاريخية، بداية من الثورة الإنسانية؛ لتعقبها الصدمة الغاليلية؟ هل تمتثل الذات العربية لمقتضى التفكك الذاتوي المؤسس على الفردانية النووية، فيما يعد رهانًا ما بعد حداثي؟ ما مدى قابلية الذات العربية لاستيعاب النزعة التفكيكية لما بعد الحداثة؟

عند وسم الذات العربية بـ "الحديثة"، نكون قد سلمنا بالنتائج من دون إدراك تشعب المقدمات؛ تاريخية أو معرفية أو أخلاقية. تشكلت النظرية الأخلاقية الحديثة في إطار إبستيمولوجي؛ ذلك أنه من غير الممكن التسليم بالفصل بين القضايا الوصفية والقضايا المعيارية، من دون فحص مفاصل التقويض الأنواري للميتافيزيقا، والتعويض عن الدين الكنسي الإكليروسي[22] بالعقل والإنسان الحر، الذي يعود في أصله إلى القانون الطبيعي والدين الطبيعي[23].

وإذا كانت الهوية الأخلاقية الحديثة تتبين في الكانطية بوصفها فلسفة الحداثة بامتياز، فهل يمكن التسليم بكونية الذات الكانطية الموسومة بالهوية العقلانية، من دون النظر في مخرجات الصدمة

(21) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (الجزائر: دار موفم للنشر، 1991)، ص 145.

(22) الإكليروس Clergy هو مصطلح يُستخدم عادة في السياق الكنسي للدلالة على القساوسة والكهنة أو الكهانة والمسؤولين الدينيين الذين يخدمون في الكنائس والمؤسسات الدينية. يمكن أن يشير إلى جميع أفراد الطبقة الكهنوتية في الكنيسة أو إلى القساوسة والكهنة بعامة. وبناء عليه، فالإكليروس هو مصطلح ذو أصل مسيحي يُستخدم أساسًا في الكنائس المسيحية، ولكنه قد يُستخدم أيضًا بصفة عامة للإشارة إلى القادة الدينيين في الأديان الأخرى.

(23) يُنظر الفقرة الرابعة في:

Jean–Jacques Burlamaqui & Jean–Paul Coujou, *Principes Du Droit Naturel* (Paris: Collection Bibliothèque Dalloz, 2007).

الغاليلية التي اقتضت نقد العقل النظري، ثم الإنشاء الهووي للذات الأخلاقية الموصولة بالإصلاح الديني البروتستانتي؟ وهنا يبدو السؤال عن صلة الذات العربية بالمخرجات النسقية للذات الغربية، حَرِجًا وفاقدًا لكل سند مرجعي، ليكون مصادرة على المطلوب.

تتعلق الأخلاق بالمثل العليا للمجتمع، لتجيب النظرية الأخلاقية عن هموم المجتمع الذي تنظر فيه وتُنَظِّرُ لأجله. فهل تتماثل المثل العليا في المجتمع العربي مع المثل العليا للمجتمع الغربي؟ هل مرت الذات العربية على النقد الإبستيمولوجي الذي شكل الذات الغربية، ومن ثم شكل الثنائي العقلانية والتجريبية مفتاحًا إنشائيًا للمعيارية؟ تمثل خلاصات النقد الإبستيمولوجي مرجعيات معتبرة وضرورية للنظرية الكانطية، تفسر نسقها العقلاني وتشكل الإرادة الإنسانية الخيرة، من باب الرشد والحرية والعقل[24] بوصفها صفات للإنسانية الأنوارية، وهذا قمينٌ أيضًا بالنظرية النفعية التي تشكلت في إطار فلسفة تجريبية، ونسق ليبرالي يقوم على حرية الذات، وغائية السعادة التي نتج منها الأنموذج الاستهلاكي الغربي، وأدت إلى الانهيارات الأخلاقية التي باتت تهدد وجود الإنسان على الأرض، بعدما تشكل مجتمع المخاطر[25].

هكذا يتطابق البردايم الأخلاقي مع النظرة الأنطولوجية والإبستيمولوجية، بحيث يتناسق المثل الأعلى مع رؤية محددة تنتج الهوية الذاتية للإنسان؛ وبهذا تنشأ علاقته بالقيم والمثل الأعلى في المجتمع، "وإذا عدنا إلى ما قبل الحقبة الحديثة، واعتبرنا تفكير أفلاطون، على سبيل المثال، فيبدو من الواضح أن الشرح الأنطولوجي، الذي يقع في أساس أخلاق المعاملة العادلة كان متطابقًا مع نظريته الكونية والعلمية، فنظرية المثل تقع في أساس الواحد والآخر"[26]. بهذا تحتوي النظرة الأخلاقية على البعد الأنطولوجي، منشئةً لرؤية مميزة تجمع بين مرجعياتها وغاياتها بوجه عام، وأخصها الغاية الأخلاقية التي تحدد توجه الفعل المنتج للقيمة، يجري كل هذا في إطار واقع تاريخي محدد الأطر.

هذه العلاقة بين المنظور الجامع للإبستيمولوجيا والأنطولوجيا، يدفع إلى البحث عن مقدرات الهوية الحديثة لدى الذات العربية، وعلاقتها بالقيم الأخلاقية، وأخصها الطابع الذي تكتسيه الحرية والاستقلالية والفردانية؛ بوصفها أخص مميزات الهوية الأخلاقية الحديثة. فرهانات الشخص المستقل وكرامته تعني تثوير اللحظة النقدية التي عبر عنها كانط في إجابته عن سؤال "ما الأنوار"؟

وإذًا، يحيط سؤالَ الأخلاق في الفكر العربي المعاصر صمتُ الأنموذج المتخيل وقد تحقق به؛ فلا يفكر في ذات حية، بل يكرس منظورًا متوهمًا عن إنسان آخر. في هذا السياق يصيب الإنسان الواقعي التشقق والغربة؛ إذ لا يعثر على أنموذج تاريخه الحاضر، ليفتقد الوعي القيمي المنسجم مع الهوية، في زمن ما بعد حديث يشهد اندثارًا للقيم وانفتاحًا على الاستهلاك السائل.

---

(24) إيمانويل كانط، "ما هو عصر التنوير؟" ترجمة يوسف الصديق، موقع معابر الإلكتروني، شوهد في 2023/10/28، في: https://cutt.us/jGkRf

(25) أولِيش بك، **مجتمع المخاطر العالمي: بحثًا عن الأمان المفقود**، ترجمة علا عادل [وآخرون] (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 16.

(26) تايلور، ص 47.

ثانيًا: الفكرة الأخلاقية وإنكار المضمون التاريخي

تحيل الثنائية المهيمنة على الفكر العربي إلى بنية صراعية بين أصوليتين؛ الأولى: الماضوية، وقد اتخذت مسلك الزمن التراجعي؛ إذ تعتبر أن لحظة الانبثاق الشكلاني للأنموذج العربي الإسلامي لحظة تصحيحية وإصلاحية، من دون أن تقدم مشروعًا ثقافيًا متحققًا، وبدائل فكرية فعالة ومنطقية؛ إذ تقتصر على تكرار المنطق التبجيلي، مسهبةً في وصف الأنموذج القديم، فلا حلّ إلا في استرجاع مكتسبات الماضي جاهزة. والثانية: الحداثية، وهي رفيقة للصدمة، حيث عثرت على السبيل إلى التقدم، بتقليد الحداثة الغربية بحذافيرها، بما يمثله ذلك من حل قمين بتحصيل التقدم، من دون تقديم برنامج ثقافي، يستنهض الذات متفاعلاً مع طبيعتها التاريخية، بل تتوسل بمفاهيم الحداثة متقلبة في مساراتها إلى أن حصلت تقمصًا شكلانيًا وانغلاقًا كليًا في الأنموذج الغربي الحديث؛ ما أورثها ضيق الرؤية وموت الذات، في تجربة التجنس والتنميط. فلا يزال هذا الفكر العربي في راهنه معتقدًا مفردات قديمة ومبتذلة، مثل التنوير الذي تجاوزه الفكر الغربي. ولعل النقد الموصول بمدرسة فرانكفورت، يشهد على أفول هذه المرحلة ونهاياتها، بالنظر إلى تقلبات العقل التنويري في العنف الأداتي[27]، تشهد عليه الأنظمة الشمولية المنبثقة[28]، والألم الكوني الذي سببته للإنسان والطبيعة.

وفي فحص الأصوليتين السابقتين، نتبين الفراغ المساوق للذات، فكل منهما لا يفكر في الواقع، وإنما يشرئب نحو واقع افتراضي. كما أنهما ينتجان خطابات لا تاريخية، وفق زمن مفكر فيه في إطار أيديولوجي محدد. بهذا يحدث تشقق بين الواقع والفكر، وتؤول كل فكرة إلى الفشل، نظرًا إلى القبلية الأيديولوجية التي تمنع إمكانات التواصل والمناظرة.

من آفات التفكير خارج التضمين التاريخي، التقسيم الكرونولوجي للزمن الحضاري العربي الإسلامي، تقسيمًا يطابق المسارات التي حيَّنتها المركزية الغربية في سعيها للاستحواذ على العالم. وإن كان لهذا التقسيم سلطة فوقية بالنظر إلى قوة الحضارة الغربية المستخدمة للقوة، فمن غير الممكن الخروج عن وحداتها، بيد أنه يكون من الضروري مناقشة ذلك وفهم صيرورته وآثاره في وعي الذات.

يتبين هذا التقسيم في تسليم زكي نجيب محمود (1905–1993) بهذه الفوقية والعمل بها في دعوته إلى تجاوز الميتافيزيقا في التراث لأنها ميدان فاقد للمعنى، انطلاقًا من مبدأ التحقق الوضعي المنطقي ليقول: "ثم جاءت العصور الوسطى في أوروبا المسيحية وفي الشرق على السواء، فأصبحت مشكلة الناس الرئيسية عندئذ، هي العقيدة الدينية كما جاء بها الوحي [...] وجاء العصر الحديث بعلمه الطبيعي"[29]، فلم يسأل المفكر العربي عن مضامين العصرين الوسيطين الأوروبي والعربي.

تفتح الحمولة المضمونية للزمن إطارًا واسعًا للنقاش والفحص، مثل الخريطة الفكرية المغلقة للتقسيم الجغرافي للفكر الإنساني، المعجزة اليونانية، وسرقة المفهوم الفلسفي لصالح كونية

(27) يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر (كولونيا/ ألمانيا: منشورات الجمل، 2000)، ص 227.

(28) حنة أرنت، **أسس التوتاليتارية**، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2016)، ص 26.

(29) زكي نجيب محمود، **نحو فلسفة علمية** (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2022)، ص 7.

اللوغوس اليوناني، لننتقل إلى الصيغة القدحية للعصور الوسطى التي عممت على الوعي الحضاري الإنساني جملة. ويكون الفكر النقدي الأركوني أنموذجًا مُتحققًا، عن هذا الوهم الكرونولوجي المؤسس للوعي الزائف، مسلمًا بالدرس الإبستيمولوجي لمدرسة الحوليات الفرنسية، من دون مناقشة نقدية لتآلف الصيغ الكونية بين اليهودية والمسيحية والإسلام، بوصفها أديان وحي ليتطابق الخيال القرآني مع الخيال التوراتي والإنجيلي[30]، من دون تحقيق مناط هذا الخيال من جانبيه القرآني والتراث الإنجيلي.

يحمل مفهوم الحداثة في ذاته وعيًا شموليًا وتعميمًا لا مدروسًا، لا يفرق بين أنماط الزمن الحديث، ونقصد به حداثة المركز وحداثة الهامش. فلنسأل عن طبيعة إنسان الهامش في وضع الحداثة، والإنسان العربي أنموذج من نماذجه الكثيرة، فهل هو يحيا تجربة الحداثة أو يعيش تنازع النماذج، ويُقحم في الصراع إقحامًا في سبيل تمدد المركز؟

قُسِمَ الزمن الإنساني منذ عصر النهضة الأوروبية إلى لحظات تنبثق في أصلها من المعايير التي حددتها الحداثة لنفسها. وبُرمج العصر الوسيط على اغتراب الإنسان، بالنظر إلى مركزية الإله، فكان زمنًا ما قبل حداثي، مع تضمين هذه الفترة من تاريخ البشرية، صيغة قدحية معممة. أما الحداثة فتُوصف بأنها عصر انتصار الإنسان واتخاذه المركزية، ووصوله إلى الحقيقة عبر العلم، لتكون ما بعد الحداثة تجربة قلق، تخص الحداثة إما تجاوزًا أو إصلاحًا، مع الإقرار بطبيعة الإنسان الذي تشكل في قوالب السيولة الما بعدية، حيث تطورت لوائح حقوق الإنسان مستوعبة الشذوذ، مقننة له تقنينًا أنطولوجيًا اعترافًا بالمغايرة، ثم صياغة ضروب من التقنين الأخلاقي - إن صح التعبير - تطبيعًا للإنسانية على توسيع مجال الاستهلاك، ليشكل الفضاء الإنساني سوقًا كونية يُتنازعُ من أجلها.

والحق أن التحقيب الغربي للزمن الإنساني، لم يكن ليحقق مناط الإنسانية من الناحية الحضارية، وقد اقتلعت من جذرها الثقافي بفعل الهندسة الحداثية التي أُخضعت لها استعمارًا، وتخضع لها في زمن معولم يدجن الإنسانية على الاستهلاك. أيُعَدُّ هذا التحقيب في حد ذاته هندسة تجريها الرأسمالية؟ أضف إلى أنه لم يتحقق مناط المضمون الوجودي للمراحل التاريخية. فهل يتطابق العصر الوسيط الأوروبي مع نظيره في الجغرافيا الحضارة العربية الإسلامية؟ ماذا عن طبيعة المقدس في هذا الفضاء؟ ما مدى المواءمة بين هذا المقدس ومقدس الكنيسة اليهودية المسيحية في عصر الإقطاع؟

ولأن الفكر العربي يراهن على تحقيب يجري وفق الهندسة الحداثية، فإنه ينتقل انتقالًا موهومًا وافتراضيًا من حقبة إلى حقبة، من دون أن يجري عملية فحص نقدي لطبيعة المضمون، فما موقع الزمن العربي في هذا التحقيب؟ هل هو تفكير في الزمن الضائع؟ ماذا عن حداثة الزمن العربي؟ ماذا عن ما بعد الحداثة، حيث يراهن الفكر العربي على صياغات موهومة تتجاوز سياقاته، من مثل قراءة

(30) محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع؛ منشورات مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 12.

لفكر ابن عربي، على ضوء الرهانات ما بعد الحداثية[31]، أو صياغة مفهوم للعيش المشترك وفق التصور العلماني، للظرف الغربي في صراعه مع الكنيسة؟[32].

1. ما قبل الحداثة في ظرفه العربي الإسلامي: ثراء التجربة الأخلاقية وتنوعها

ينضوي الزمن العربي الإسلامي في بنية موهومة، ويتجلى في تحقيب مبرمج على دقات المركزية الغربية؛ بمعنى محور اللوغوس اليوناني الأثيني، واللوغوس الأوروبي - الفرنسي، الإنكليزي، الألماني، الأميركي - حيث توضَع مفاضلة نسقية بين محتوى العقل اليوناني والعقل الغربي في زمانه المسيحي؛ فكان العقل اليوناني محرِّرًا. وتوضع مقابلة بينه وبين العقل المسيحي القروسطي. وبهذا يُعتبر التاريخ الممتد من أثينا إلى عواصم الغرب الحديث، هو التاريخ الخطي للإنسانية؛ فتكون العودة إلى الفلسفة اليونانية مرجعًا تأسيسيًا، محورًا مشتركا بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي. أما الفلسفة الإسلامية فتدور حول فلك الوجود من عدمه، بالنظر إلى المفاضلة التي تقيمها المركزية الغربية، بين الدين اليهودي والمسيحي، والفكر الإنساني النهضوي ثم العقلاني الحداثي. ففي هذا السياق التعميمي لم تتخط الفلسفة الإسلامية سؤال الوجود والعدم، لتضيق مجالاتها منطبعة بالطابع اليوناني المحض، فبدت رهينة العقل الوضعي، ليجري إنتاج مسائلها طبقًا لتصور المركزية الغربية، فلماذا هذا التضييق؟

تجدر الإشارة إلى أن الحداثة قد هندست الوعي الإنساني، هندسةً تستوفي استمرار وجودها. لذلك يكون التحقيب الزمني الغربي المرتبط بمعيارية اللوغوس الغربي، وفق محور أثينا وعواصم غرب أوروبا، مستوفيًا زمن الإنسان الغربي، طبقًا للصيغة العقلانية للكوجيتو، وسلاسله الوجودية؛ مركزية الأنا، وفوقية العقل، والصمت وطرد الآخر، ثم مشروع الملك والسلطان على الطبيعة والإنسان.

تشترط هندسة الوجود الإنساني - وفق البرمجة العقلانية - تضييق مجالات الثقافة الإنسانية، فتكون المقابلة بين العقلانية في محورها المرتحل من أثينا إلى عواصم أوروبا الغربية مقوضة لعقلانيات أخرى، لا تسري في فلكها ولا تتفق مع مصالحها. بهذا تُضيِّقُ المعيارية المرافقة للهندسة الحداثية مجالات التفكير الأخلاقي غير المرافق للمنظور الغربي، وتجعله محصورًا، فيما يتطابق مع الهيكل العام للعقلانية، بمركزيتها الغربية المتسلطة على ثقافات العالم، هنا يدخل الفكر العربي الإسلامي لا محالة في وضع الأزمة، إذ أحدثت الانزلاقات غير المنطقية للنماذج، بعضها فوق بعض - إلباس الضعيف لباس القوي قهرًا - انحصارًا كبيرًا لمنطق التفكير في الإنسان وسؤاله الأخلاقي، وفق التاريخية العربية الإسلامية.

ما قبل الحداثة مفهوم زمني غربي ووضع حضاري، تهيمن عليه روح سلبية؛ لتنفتح مدارك أخرى لها قوة تحجيم الأنساق الفكرية. سيدخل ما قبل الحداثة بوصفه زمنًا إنسانيًا، يسبق تفوق الإنسان الأوروبي، في منطقة مظلمة ومنظور سلبي يجب تقويضه، لتغدو العصور الوسطى الغربية مهيمنةً

(31) يُنظر: محمد المصباحي [وآخرون]، **ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة**، سلسلة ندوات ومناظرات 107 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003).

(32) فتحي التريكي، **أخلاقيات العيش المشترك**، ترجمة زهير المدنيني (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2021)، ص 25.

على أزمان الإنسانية جملة. بهذا يوسم الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي بالهشاشة والضعف والفراغ. فقد أبعد من سياقاته التاريخية الفعلية، حيث فكر الإنسان في ذاته ضمن رهانات وجوده الحقيقي والمتحقق وفق المثل الأعلى المجتمعي التاريخي الذي كرسه تحققًا.

يندرج التفكير في الإنسان، وسؤاله الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر، ضمن منظور استراتيجي للعلاقة بين المركز والهامش؛ ما يؤدي إلى وضع تراتبي، مبرمج على سيادة المركز وفوقيته، فينمحي الطابع الأنطولوجي للإنسان في الفضاء العربي الإسلامي، مندرجًا في مفهوم الكوني، فيكون تابعًا للمركز؛ فاقدًا للإجابة الأخلاقية عن هويته، لاسيما أنه لا يفكر في ذاته، إنما في متخيَّل يُدركُه. والحق أن هذا الحال يؤول إلى استمرارية الهندسة الغربية في إنشاء سوق إنسانية تستوعب منطق الإفراط الذي حصلته الرأسمالية في ظرفها الأكثر استحواذًا.

تشهد السياقات والخواتم التاريخية بتميز الثقافة الإنسانية والأخلاقية في الفكر العربي الإسلامي ما قبل الحداثة، بالتفكير في إنسان آخر ليس قروسطاويًا أوروبيًا؛ فما يحيط بتجربته الأخلاقية، يفترق كليًا عن نظيره الأوروبي. أما عن ثقافته العالمة، فهي أنموذج ثري ومنظومة أخلاقية أخرى لا تحصيها الحداثة، حيث تتسرب بين أعمدة معاييرها الكلية؛ مركزية الإنسان، والإطلاقية العقلانية، والفصل بين العلم والأخلاق، ولا وجوب في الوجود، ونهاية الدين. فإذا أقصينا المجال الكلامي والفقهي الأصولي والمنتوج الثري للتصوف وعلم التخلق لدى كثير من علماء المسلمين، فبهذا نكون قد فكرنا في فضاء آخر يختلف عن الفضاء الحضاري العربي الإنساني، ومن ثم وجدنا فراغًا أنثروبولوجيًا وأكسيولوجيًا هائلاً. وعمومًا فما يوجه معايير التقصي لدى العقل هي فوقية لا شعورية، تحكمت في المنظومة الفكرية إلى حد تحيينها للسلب والإقصاء.

2. الحداثة واغتراب الظرف العربي الإسلامي: اقتضاب التجربة الأخلاقية وفراغها

الحداثة ظرف حضاري غربي، نشأ وفق عوامل تعددت، ولكنها نسيج ثورة إنسانية، لها مساراتها ومحدداتها؛ أولها التجاوز الذي راهن على فكرة التقدم، وستجر هذه الفكرة متغيرات أخرى، كمركزية الإنسان، وطرد الإله من المساحات الإنسانية والكونية، ثم اعتبار المعيارية العقلية معيارية ذات وصف إطلاقي. أجرت هذه التحولات إنشاءات كبرى أهمها تغير مواقع المقدس من الإله إلى الإنسان، ثم إنشاء الدولة بوصفها مصدرًا للمراقبة والمعاقبة، الأمر الذي أدى إلى التعاقد انطلاقًا من الطبيعة البشرية، في عقد اجتماعي افتراضي، يعتبر الطبيعة البشرية هي مصدر التشريع. فهل في الإمكان تعميم هذا التصور على الإنسانية؟ وما نتائج تعميمه من دون تحقيق مناط المختلف؟

تبدو هذه الإقحامات العنيفة للأنموذج الغربي ذات تأثير مقوض للثقافة العربية الإسلامية مما أحدث فراغ التصورات والمفاهيم المحيطة، وأخصها تلك التي تفكر في الإنسان وسؤاله الأخلاقي؛ ذلك أن الجزم بعدم وجود إجابة عن سؤال الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية، هو اهتزاز لموقع الإنسان ووجوده القيمي، وفراغ هائل يؤدي إلى تعويضه بمنظور غربي محض؛ الأمر الذي يؤثر تأثيرًا سلبيًا في توجهات الإنسان وفقهه لذاته وواقعه واستشرافه لمستقبله وبنائه لحضارته.

كان تقمص واقع الحداثة رهانًا مركزيًا للثقافة العربية، وإذ ذاك سلكت درب التغيير منذ البدء مستوعبة الأنموذج الحديث تقليدًا. لكنّ المقلدين لم يفحصوا طبيعة الحداثة ومتغيراتها الأنطولوجية، بل أدركوا أن التخطيط لتحديث الذات، إنما ينحدر من تقليد الحضارة الغربية حصرًا، ولم يعتبروا التقليد استيلاءً على الوعي، وهندسة له على الشكلانية الغربية؛ ما يؤدي إلى تجنسه، وإخفاقاته المتتالية منذ منطلقه. دليل ذلك هو استيراده نماذج الأفكار الغربية، من ليبرالية وشيوعية، وهلم جرًّا من التصورات، لكنه لم يثبت النجاعة في التغيير وانتهى إلى الفشل والفوضى السياسية والمجتمعية والأخلاقية. هكذا تجري المقارنة بين إنسان الحداثة الغربية، بوصفه مركزًا للإنشاء المعرفي والثقافي مهندسًا للجغرافيا الفكرية منذ خمسة قرون من جهة الإنسان العربي وريث عصور التردي الحضاري، إنسان الهامش المتلقي للمعرفة الغربية تلقي الدونية والتلقين؛ فجرى ضم فضاءاته التاريخية والجغرافية عنوةً إلى فضاء الإنسان الغربي.

3. ما بعد الحداثة: نهاية الأخلاق وأزمة الذات في السياقات العربية الراهنة

يختص الفكر العربي بنزعة لا تاريخية، فهو يفكر في ركاب الآخر ويسري في فضائه، ويجري مجرى زمانه، فبمجرد تلقف ملفوظ ما بعد الحداثية توقف عن التفكير في الحداثة، وانطلق نحو مصطلح ما بعد الحداثة، لينظر فيه ويكرر مسائله متقمصًا تحليلاته وحلوله؛ منها مثلاً حقل الأخلاق التطبيقية والنظرية الأخلاقية الغربية المنفصلة ومسائل الإنسانية المحسنة والمتجاوزة وما بعد الإنسانية التي تنتمي إلى محيط يمتلك التطبيق التقنو-علمي، وثقافة ليبرالية مؤسسة سياسية ومجتمعية، وترويج للمنطق الرأسمالي الذي يقف خلف مسائل التقنو-علمي. والعجيب أن الإنسان العربي، لا يشارك في إنتاج التقنية ولا في تطبيقاتها، إنه مجرد مستهلك خاضع لسوق الترويج التكنولوجي، فيشتري نسخه المتتالية طائعًا، ليسود لديه الصمت فلا يتجاسر على نقد الحداثة، ولا يقدم حلاً للإنسانية التي ابتلعتها التقنية، وتسير بها إلى الشِوَاش Chaos، وفق تعبير هانس يوناس (1903-1993)[33].

وفي مقابل الارتخاء في الفكر وقبول كل طارئ يأتي من الآخر، يتسم الظرف السياسي الذي يحياه الإنسان العربي بالهيمنة والاستبداد، فضلاً عن التركيبة التقليدية، لمجتمع يعيش أمراض التقليد والتحديث القسري، في صدامهما الذي ينتج التمزق والقلق، والحال هكذا، ماذا يعني الاشتغال بالبيوإتيقا في الفكر العربي والكد في درسها؟ أليست هي خلاصة تفكرية لمجتمع ليبرالي علماني يمتلك طاقة تكنولوجية رهيبة وفلسفة الجسد الملك؟ وإذًا، لماذا لا يشارك المفكر العربي نقدًا، ليبدأ من نسق مختلف عن الفلسفة الغربية؟ لكنه على العكس، ينخرط في نقاشاتها ومقترحاتها، ويراها متناسقة مع المنظور الفكري العقلاني، ويروج لها ويعتبرها مناسبة للعقلنة والأنسنة.

لم تجرِ الثقافة الفكرية العربية المعاصرة، نقاشًا حرًّا وغير منحاز أيديولوجيًا، حول المشروعية الأخلاقية، وجدوى إبداع العقل الإسلامي في قرونه الأولى لعلم الفقه وأصوله وعلاقة هذا الإبداع بمنظومة

(33) Hans Jonas, *le Principe De Responsabilité, Une éthique Pour La Civilisation Technologique*, Jean Greisch (trans.) (Paris: Flammarion, 1995), p. 25.

الفعل الإنساني في توجهه الأخلاقي، والتي تعني وجود معايير أخلاقية توجه الفعل نحو ما ينبغي أن يكون، عبر منظومة موصولة تربط حيوات الإنسان بأبعاد أنطولوجية تستوعب الزمن المعيش في إطاره الوجودي المتحقق ماديًا وروحيًا.

إذا كانت الإنسانية الحداثية قد التزمت بواجب العقلانية في مدار فعلها فإنها في صيرورتها التجاوزية من الواجب إلى ما بعد الواجب قد فسخت كل العقود، وانتهت إلى أخلاق رخوة، تشرعن كل ما تراه الذات موافقًا لظرفها الآني، لذة ورغبة مكملة لنرجسية الذات، ويجري هذا في ظرف ما بعد حداثي فكك فيه الإنسان مواثيق عقدها، لتبقى الدولة المدنية مصدرًا لحسم نزاعات الأفراد، الذين يعيشون في جزر الفردانية النووية[34]. ويمكننا القول إن إنسان ما بعد الحداثة قد أصيب بدوار الوجود الذي يتساوى عنده مع الاستهلاك، معتبرًا المساواة بين الوجود والاستهلاك حقيقة وجوده في هذا العالم فيشتري أي شيء ليمده بالمعنى. تلك هي إحدى الخلاصات التي سارت إليها ميتافيزيقا الحداثة، فـ "إذا كانت الحداثة في المئة عام الماضية تعني محاولة الوصول إلى 'حالة نهائية من الكمال' فهي الآن تعني عملية تحسين، وتقدم لا حد لها، من دون وجود 'حالة نهائية' في الأفق ومن دون رغبة في وجود مثل هذه الحالة"[35]، وهذا التسارع المبتغى قد أضر بالإنسان والطبيعة.

بين الخلاصات المحينة في واقع العولمة يصاب الفكر العربي الراهن بالانسداد والصمت والتشقق باعتباره فكرًا مقلدًا، ليحيد عن أنموذجه المعرفي، ولا ينظر في إنسانيته التي هي فضاء وجوده؛ فيواصل تقمص الأنموذج الغربي المنبثق من الصدمة الغاليلية، محيطًا نفسه بوهم افتراضي متلبسًا بمتخيل فكري. فأي انسجام بين إنسان المواثيق، وإنسان ما بعد الحداثة الذي قدر لذاته الوضع الأخلاقي الرخو في محصلة قيمية تحيط بها ضبابية المعنى وموت المرجعية وموت الإنسان، واستشراف لموته الوجودي تعويضًا له بالآلة[36].

ثالثًا: التسليم بفوقية الأنموذج: أيّ منظومة أخلاقية عربية معاصرة؟

سافر الفكر العربي إلى فضاءات متخيلة مراكمًا تصورات تفتقد التنسيق الزمني بين الماضي والحاضر ثم المستقبل. فعلى الرغم من ادعاء الموضوعية، فإنه فكر بضرب من التعميم أنتج الخواء بتفكره الصميمي في ذات الآخر، مستخلصًا نمطًا فكريًا أسس في الواقع منظومة الاغتراب؛ الأمر الذي يعلل الصمت والخواء، محيطين بسؤال أخلاقي عربي، يجيب عن مقتضيات الإنسان المنظور في ظرف تاريخي محدد الأطر.

(34) Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide, Essai sur l'individualisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1993), p. 18.

(35) زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر، مراجعة هبة رؤوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 27.

(36) Jacques Testart & Agnès Rousseaux, *Au péril de l'humain, Les promesses suicidaires des transhumanistes* (Paris: Seuil, 2018), p. 29.

من مميزات الاتجاه الماضوي فقدان التفكير المنطقي والموضوعي، والإعراض عن القراءة التاريخية والعلمية. فكان تصوره الفكري مثاليًا يجذب العقل إلى الحلول الجاهزة. ومن جهة أخرى، تشكلت معايير التفكير في الذات، انطلاقًا من أنطولوجية الذات الغربية؛ مستخرجةً تصورًا أنثروبولوجيًا يعوض الأنا بالآخر؛ ويُلبسُ تصوراته لبوس الحداثة وما بعد الحداثة غاضًّا الطرف عن المختلف. بهذا يختص الواقع العربي بفَقدان الأنموذج التوافقي ذلك الذي يؤسس منظومة التغيير التي تنطلق من الذات المنفتحة على التاريخية فتتملص من الصنمية الفوقية للاستلاب المحين للاغتراب، وتفكر في ذات زمنية تقرأ الواقع بعين النقد مستشرفة للبناء.

وعمومًا يعاني الفكر العربي المعاصر صدمة الحداثة وينشطر إلى قسمين مكرسًا دورًا مغلقًا لا يفكر في الواقع، بل في المتخيل. في هذا الإطار ينشأ التفكر في الإنسان وفي الأخلاق وهو منجذب إلى إحداثيات تتخطى منطقها التاريخي وتصوراتها عن الإنسان الذي تفكر فيه. فكيف يؤسس هذا الفكر تفكيره الأخلاقي في زمن معولم يراهن على تسويق كل شيء بما فيه الإنسان؟

1. تصور الإنسان في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر: اغتراب الذات

يعاني الفكر العربي المعاصر هيمنة المعيارية الحداثية، حيث تشكلت آلية التقسيم والتنافر الأيديولوجي بين السلفي والحداثي باعتبارها فوقية موجهة وفكرة زائفة تحول دون تفكير حر واستشرافي، وتفتح دروبًا للخواء الفكري الذي بدا مهيمنًا. فما طبيعة الذات الموصولة بتفكيرها الأخلاقي هنا؟

يقع سؤال الإنسان في الفكر العربي منذ صدمة الحداثة في اللامفكر فيه، نظرًا إلى مفهوم رائج مهيمن على الوعي الغربي وهو مسألة التضاد بين الإنسان والإله والصراع بينهما. بهذا يثير الفكر العربي مسألة الدين، مفتعلًا الإصلاح الديني بصورته اللوثرية الكالفينية، أو يعتبر أن العودة إلى الإسلام الصافي إسلام الرسول وصحبه هو الحل القمين بتغيير الظرف العربي الإسلامي.

يتميز الفكر العربي الحديث والمعاصر بظاهرة تأزيم التاريخ العربي الإسلامي ليس بغية إنجاز القراءة الموضوعية لمظانه، بل لكي يتطابق والتاريخ الغربي تحصيلًا لمرحلة العلمنة المبتغاة. في هذا السياق يعبر محمد أركون عن الرغبة في تفعيل الإبستيمي الغربي إنتاجًا لإنسان منمط تنميطًا غربيًا، فقد كان عصر مسكويه والتوحيدي عصر الأنسنة السابق على الأنسنة الأوروبية[37]، وتعني الأنسنة تشكيل تركيبة ثنائية بين الإله والإنسان، في حين تعبر هذه العلاقة في الثقافة العربية زمن مسكويه (320-421هـ/ 932-1030م)، وأبي حيان التوحيدي (310-414هـ/ 922-1023م) عن سياق آخر يخلو من التنافر العقدي، المنضوي في الصراع بين الإنسان والكنيسة بوصفها مؤسسة سياسية، كما يزول عنها القلق الأنطولوجي المرتهن بالعلاقة بين الإنسان والإله الإنسان.

هنا تشكل المنظومة العلمانية الموروثة عن أزمة الدين في أوروبا مقدمة كبرى في تصور الإنسان في الفكر العربي، أولها: المصادرة الهيومية القاضية بالفصل بين القيمة والواقعة، والدين والحياة، والأخلاق

(37) أركون، **نزعة الأنسنة**، ص 14.

والعلم. وسيسري الفكر العربي في هذه الوجهة من دون تمحيص لمقدماته المعرفية والتاريخية. وتعد الدعوة التي روجها نجيب محمود أنموذجًا عن وعي الانفصال الذي ساد الفكر العربي المعاصر. فهذا المفكر المصري التحليلي، يعتبر أن المنهج العلمي المنوط بالوضعية المنطقية كفيل بتحليل الدين نفسه، لكي يكون واضح المبادئ راسخ العقائد[38]. ألا تنطلق الفلسفة العلمية التي يعتقدها نجيب محمود من مقدمة كبرى تقدم بالسيادة الإطلاقية للوضعي الذي جر خلفه موت الميتافيزيقا، ونهاية الأخلاق، وانفصال الأخلاق عن العلم. فهل يمكن أن يتجاوب المنهج التحليلي مع طبيعة الدين الذي اعتبرته هذه الفلسفة فارغًا من المعنى بعد تعريضه لمبدأ التحقق[39].

لننظر إلى النتائج المخيفة التي خلص إليها الوعي المنفصل عن الأخلاق، فقد أصبحت الأخلاق اليوم مطلب الوجود بأسره لتنشأ حقول البحث في الأخلاق؛ وتُسْتدعَى اللجان الأخلاقية على جميع المستويات وفي كثرة من المؤسسات، للنظر فيما يجب فعله فيما يخص المنزلق الأخلاقي، الموروث عن الحداثة وتفكرها في التقدم إلى اللانهاية، متسائلة عن جدوى التقدم؛ وهل كل ما هو ممكن تقنيًا ممكن أخلاقيًا[40]؟

بوجه عام كان الإقحام النسقي للثقافة العربية في الظرف الحديث إنهاءً لفعلها وميدانًا لصياغتها بحيث تنمحي في الثقافة الغربية وتذوب فيها ليشكل الاغتراب، أحد مظاهر التفكير في الإنسان. لاسيما أن وعي الأنسنة قد استثير في إطار أدلجة شاملة، انطلاقًا من التسليم بضرورة ربطه بالفلسفة الغربية على تنوع مداركها. ففي القراءة الماركسية يغدو الإنسان في مهب الصراع الطبقي ليدخل عنوةً في التصور المادي التاريخي[41]، في معركة جدلية بين السيد والعبد وفقًا لمنظومتها المسيحية الهيغلية[42].

هكذا يُنتزع تصور الإنسان في الفكر العربي من سياقاته ليذوب في أخرى فتشكلت لديه غربة مفتعلة. وقد سعى عبد الرحمن بدوي (1917–2002) مثلاً إلى تضمينه في تجربة قراءة التراث العربي الإسلامي مدمجًا إياه في القلق الوجودي Existential Anxiety، بوصفه عينة نموذجية تثري وضعه؛ ليكون موصولاً بالفلسفة الوجودية Existentialism، متخذًا المصداقية في تفسير يرتكز على تجربة القلق[43] الذي يعتبر خلاصة حضارية منوطة بأزمة الإنسان الغربي في ظرفه الحداثي. بمعنى أن القلق الوجودي الموصول بالوعي الغربي في ظرفه الحديث، سيسري حتمًا على التراث الإسلامي سريانًا كليًا باعتباره كونيًا. والحق أن هذا التعميم يؤسس المفارقات ويؤدي إلى إقحامات تمس بعقلانية التحليل. فكيف للإنسان المختلف أن يستوعب إكراه القلق الوجودي المنبثق بعد موت الإله؟ فهل نفسر شخصية رابعة العدوية بمنطق العدمية النتشوي؟

---

(38) محمود، ص 4.

(39) برتراند راسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة** (القاهرة: اللجنة المصرية للتأليف، [د. ت.])، ص 69.

(40) Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the Future* (USA: Prentice–Hall; Ex–library, 1971), pp. 7–8.

(41) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: الكندي، الفارابي، ابن سينا** (بيروت: دار الفارابي، 2008)، ص 74.

(42) هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة ناجي العونلي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 268.

(43) عبد الرحمن بدوي، **شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية**، ط 2 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962)، ص 12.

2. صراع القيم في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر: النسق الأيديولوجي

لم يشكل الانشقاق في الفكر العربي جدلاً معرفيًا فاعلاً ومنتجًا لمعجم مفاهيمي يصوغ المفاهيم، وينحت المصطلحات، ومنها مفهوم القيمة، وأخرى محيطة بها كالحرية، والفردانية، والشخص، والمعيار ... إلخ، فقد اقتصر هذا التشقق على تضمين صراعي يكرس منطقًا أيديولوجيًا، يُوقِف تطور الإنسان في حدود المناقضة بين قيم الحاضر والماضي من حيث تفكره في ذاته وقراءته لاستشرافاته المستقبلية، وفي النتيجة "تحويل التراث الإسلامي إلى مجرد أداة أيديولوجية من أجل الوصول إلى السلطة"[44]، تعزيزًا له أو قدحًا فيه. وعند تدبر العملية برمتها نكون أمام عملية تطبيع استعماري؛ إنتاجًا لثقافة تتفق مع السياق الاستحواذي وليس التعايشي القائم على التعارف بوصفه قاعة تحترم حق الإنسان في الاختلاف، بحيث يدخل هذا التنميط الثقافي في مسار اتخذته الكولونيالية وسيلة للبقاء في مضارب تعتبرها مصدرًا للمواد الأولية وسوقًا رائجة لبضائعها في فضاء التمكن النيوليبرالي المعولم.

في راهن تميز باضطراب استراتيجي موصول بمعادلة عولمية تطَبعُ الإنسان على الاستهلاك، يجري تدجين الإنسان في الفضاء العربي على غائية الاستهلاك بوصفه موضوعًا هامشيًا يقيم في قلب معادلة الاستغلال المادي والثقافي الذي شكل النواة الاستراتيجية الكوكبية للنظام الرأسمالي. ولعل الإعلام المعولم، يسعى سعيًا حثيثًا في سبيل تطبيع قيمي على أخلاق السوق زيادةً في انتشار المنظومة النيوليبرالية، وتوسيعًا لثقافة الهيمنة التي تستولد إنسانًا طائعًا مخلصًا لفروضها.

في إطار منظومة السوقنة، ينفتح الكلام في الثقافة الفلسفية العربية على مخيال ما بعد الحداثة، وما تتضمنه من منطق أخلاقي، يتسم بالضبابية والسيولة والإفراط. ويجري التحادث في مسائل أخلاقية هي نتاج التطور العلمي الخارق في الغرب، وخاصة الولايات المتحدة الأميركية. فماذا يضيف المفكر العربي إلى المنظومة الأخلاقية الغربية، عندما يكرر المصطلحات الأخلاقية الخاصة بالمجتمع الغربي؟

تختص تصورات الفكر العربي بتأزيم علاقة الإنسان في الفضاء العربي الإسلامي بالقيم في بيان تنافري، سواء تلك التي تعلقت بتراثه أو بحاضره؛ إذ تبدو أنها علاقة مأزومة وتنافرية تفتقد إلى الانسجام؛ لينظر إلى الأولى نظرة قدحية تتلاءم مع تصور ما قبل الحداثة بظرفه الغربي مطالبًا بضرورة تجاوز قيم الماضي والإسراع إلى تقمص قيم الحداثة بوصفها هي المُخَلِّصَة[45]. وبسرعة، ومن دون الولوج إلى الحداثة فعلاً محققًا عبر الوعي سيطالب بالانتقال إلى قيم ما بعد الحداثة يناقشها يجعلها نقدًا للحداثة؛ فإذا بها توسع الهوة بين الإنسان والأخلاق لتجعل منها مجالاً للتنافر وعدم الانسجام. فماذا يقدم المفكر العربي للثقافة الأخلاقية الإنسانية المأزومة عند نهاية الأخلاق؟ ما عدّته في الحوار والمناقشة؟ أتراهُ يقوم بتوطين لوعي ما بعد الحداثة من دون أن ينال النتائج؟

هكذا يكرس الفكر العربي موقفًا صراعيًا بين قيم الذات وقيم الآخر جاعلاً من عملية التجاوز نحو قيم الآخر مشروعًا حضاريًا، انطلاقًا من إيمانه الأيديولوجي بتفوق الغربي واندثار الذات. لذا تشكل

(44) أركون، **نزعة الأنسنة**، ص 8.

(45) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 202.

طبقة المدافعين عن هذه العملية التجاوزية عنصرًا مروجًا لعملية تجنس الإنسان والقيم. بيد أن رواج هذه الفكرة أحدث رد فعل من طبقة حماة الذات، فكان التقمص التراجعي للشكلانية التراثية توجيهًا يقتضي العودة إلى الماضي بشكله وليس بروحه. مع اعتبار الاستغلال الأيديولوجي لهذا الاتجاه في سبيل إنجاز مهمّات سياسية في إطار الاستراتيجية العولمية التي تقتضي فتح أسواق واستغلال ثروات.

تترجم العلاقة بين الإنسان والقيم حالة قلقة مكرسة للغربة بين ما قبل الحداثة والحداثة واستشرافات ما بعد الحداثة. ففي إطار تجميع الزمن الغربي بدلالاته المفهومية المستخرجة، يجري بسط ملف الإنسان داخل السياقات العربية الإسلامية مفهومَه عن ذاته وتصوراته عن الوجود وعلاقته بالقيم وأفعاله المرتبطة بالقيم لتكون التصورات الأخلاقية تصورات سلبية؛ ذلك أن خضوعها للمعيارية الحداثية أحدث فراغًا هائلًا في الفكرة أو في تصورها وتكريسها.

وعمومًا فما يميز الفكر العربي، هو عدم قدرته على الإجابة عن سؤاله الأخلاقي قديمًا ومعاصرًا، كما أن النقد الكفيل بتوضيح موقعه بين المسارات التي تسلكها الإنية الغربية غير وارد البتة. فكيف يستقبل الظرف الأنطولوجي للإنسان الغربي ويبرره ممدًّا بمشروعيته، من مثل موت الإله وموت الإنسان؟ ماذا عن ضبابية القيم في عصر الحداثة الفائقة أو السائلة وفق المستخلص النقدي الغربي؟ ماذا عن إنسان ما بعد الحداثة في نرجسيته وفردانيته النووية؟ لماذا لا يساهم الفكر العربي الراهن بنقدية تتولى تحليل ظرف الانسداد الأخلاقي الكوني حيث تم فقدان منطق القيمة والأخلاق ليسير في دروب العدمية المظلمة؟

رابعًا: أخلاق الراهن في المنظور الفكري العربي

يهتم الفكر العربي اليوم بالتفكير في قضايا أخلاقية راهنة ذات وصال بالمنظومة التقنية الغربية؛ وتأثيرها في الإنسان الغربي المتحول بسرعة نحو آفاق تنذر بنهاية الإنسان وحلول الآلة. تلك هي الأخلاق التطبيقية التي يبدي الفكر العربي اليوم اهتمامًا متزايدًا بها، مع غياب للاستفهام المنوط بعلاقته بالتقنية ومشاركته في إنتاجها ، فما موقعه في زمن الهيمنة التقنو-علمية؟ وما دوره في ذلك؟ وهل في إمكانه تقديم حلول أخلاقية للوضع الكوني المأزوم؟

في بنائه لتصوراته الأخلاقية ينطلق الفكر الغربي في صياغاته الأنطولوجية من وحدتين هما:

1. الخلاصة العدمية لموت الإله التي أحدثت فراغًا هائلًا، فيما يخص سند القيمة ترى بينة في الإنشاء الذي صاغه جان بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905-1980) في طبيعة الوجود لذاته في شعوره بالاغتراب في عالم مبهم يُشعر الذات بالغثيان، وفي حرية تجعل من القيمة مجرد رغبة في التردد بين الوجود والعدم[46]، كما سيستنهض هذا الوجود مفهومًا نسقيًا هو الجنس الثاني لسيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (1908-1986) بحيث تشعر الأنثى بالقلق فيما يخص وجودها وعلاقتها

(46) Jean Paul Sartre, *L'être et Le néant, Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1950), p. 45.

بالذكر والأسرة[47]. أما عن خلاصة هذه النهايات العدمية، فهي تأزيم لفكرة الوجود الاجتماعي وتفكيكه لتحل الفردية بوصفها فكرةً معقدة واستراتيجية، تراهن على منطق الرغبة والفائدة، ورواج فكرة الشيئية والاستهلاك.

2. الخلاصة العدمية لفكرة موت الإنسان بوصفها تابعًا للتجاوز النقدي الحداثي ولحظة تحين إخفاقات السرديات الكبرى للحداثة، وهذا التعاقب لمتلازمة الموت يشرع لعصر النهايات الكبرى؛ نهاية الأخلاق ونهاية الواجب ونهاية الأسرة، وموت يتلاحق على الصعيدين الروحي والأنطولوجي، يتوارد تباعًا وتتضح نتائجه في الإنسان والطبيعة؛ لتنفتح في عصر التقنو-علمي أسئلة البدائل الإنسانية التي تبشر بمتغيرات الإنسان الطاغي، تتجلى في مشاريع الإنسانيات بما تحمله سوابقها؛ ما بعد الإنسان، والإنسان المتجاوز، وهلم جرًّا من أحوال الاغتراب التي ينطلق فيها الإنسان نحو المجهول. فما ظرف الإنسان في الفضاءات العربية الإسلامية، وهو يتلقّى تباعًا وعلى نحو متسارع متغيرات الحداثة وما بعد الحداثة؟

1. أزمة القيم: قلق الذات العربية في زمن موت الإله

تتصاعد المفارقة بين قيم الذات وقيم الآخر في الفكر العربي المعاصر، وفق تطور الذات الغربية؛ ولأن الذات العربية تلتزم ببداهة فوقية هذه الذات، فقد انساقت إلى التلقي والتبني. وبما أنها تفتقد إلى روح النقد، فهي تحيا أزمة قيم تثير وضعًا صداميًّا بين القيم الأصلية المنوطة بالمعرفة والوجود، ثم قيم التلقي، وخاصةً أنها اعتادت الطاعة، فهي تراهن على التلقي لتجاوز أزماتها الذاتية، فإذا بها تنفتح على ضروب أزمات قادمة.

كانت تتابعات موت الإله ضخمة من حيث تثبيت الذات محورًا في العالم وخارجه، فانفراط عقد الغيب أدى إلى بناء عالم الذاتوية المتحقق بإنسان مركزي طاغٍ ليحيا هنا ومن أجل هذا الـ"هنا". ولذلك وسع مجال مكتسباته التي تحولت إلى نهم بالغ الضرر بالإنسان والطبيعة[48]، معتبرًا الحياة الإنسانية عملية تسوق كبرى تخضع لمنطقَي الربح والخسارة، تتزاحم فيها دقات الحياة هوسًا من أجل مكاسب الآن، فمثلت عملية اقتصادية بامتياز، بحيث راهنت عليها الرأسمالية في توسعها وامتدادها جاعلة من الفضاء الإنساني عملية استهلاك وتسوق وتدافع فاقد لمقاصد أخلاقية تمده بالجدوى والمشروعية. وبهذا تنهار الأخلاق تحت تجسيد الطبيعة البشرية وسلطتها الفوقية المقوضة للمعنى. هو ظرف يبحثه تايلور بوصفه أزمة محيطة بالذات الحديثة وتتابعاتها، حين يقول: "العالم فقد كليًّا محيطه الروحي، فلا شيء يستحق العمل والخوف. هو خواء مرعب نوع من الدوار أو تصدع عالمنا وفضائنا المادي أيضًا"[49].

في هذا السياق تواجه الذات العربية تشققًا وقلقًا هائلين فيما يخص طبيعة الذات في صلتها بالغيب، ثم من جهة صلتها بالمنظومة الغربية في تقلبها وتحولاتها المتسارعة من جهة أخرى. فبين عقلانية

(47) سيمون دي بوفوار، **الجنس الآخر**، ترجمة ندى حداد (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2008)، ص 10.

(48) Edgar Morin, *Science avec Conscience* (Paris: Seuil, 1990), p. 17.

(49) تايلور، ص 61.

الكوجيتو التي تعتمد على فوقية الذات ثم عقلانية الشهادة التي تشهد بتعالي الذات الإلهية، تدخل الذات العربية في عملية صراع ومبارزة بين العقلانيتين، وخاصةً أن المكتسبات الفكرية والمادية لعقلانية الكوجيتو، لها من الإجرائية المادية ما يجعل عملية المبارزة تنتهي لصالحها مع سيادة لثقافة هشة ومهمشة تَسِم الذات في الفضاء العربي.

هكذا تكون المعركة الوجودية للعدمية أرجح ماديًّا، مما أدى إلى تفتت قيم الذات ودخولها في عملية تبدل. نرى هذا في أزمة الإنسان في الفضاءات العربية الإسلامية التي دخلت في هيكلة إنسانية ومجتمعية وسياسية تفرض إعادة برمجتها لصالح التضخم النووي للكوجيتو. والحق أن هذه العملية تابعة لعملية الابتلاع الاستعماري الذي يعمل على تمكين البردايم الحديث منذ انبثاقه، حيث يشكل الإنسان في الفضاء العربي موضوعًا للاستحواذ، وما شهده ويشهده من إبادة في الزمن الحديث وما بعده لدليل على مشروع الإزاحة الأكسيولوجية لتمدد الزمن الغربي، باعتباره زمنًا يهمه الجسد بعد ما دخل في عملية مطاردة للروح تقتضي إبادتها بشتى الوسائل.

بين منظومة العدمية المقترنة بموت الإله ومنظومة التزكي المقترن بالله الحي، تتأسس أزمة الإنسانية في الفضاء العربي الإسلامي؛ أي بين اقتضاب الغيب والتمركز الذاتوي للأنا، والاندماج في الزمان الحي تزكيًا. بهذا تُحيي الذات في الفضاء العربي الإسلامي أزمة الفراغ القيمي لتواجه السيل الدافق لسيولة الفكرة المعولمة، إنه تشقق واقتضاب للقيم يجعل التسرب نحو الجهة الراجحة أحد مسارات الهوية والذات الحضارية تدل على مبهم ينبئ بخوف من مستقبل يحمل أزمة العدمية الأكثر تجذرًا. فما بديل التلبيس الأخلاقي الذي تتعرض له الذات في عملية الهيكلة الاستهلاكية؟

أدخلت فوقية الزمن الغربي الذات العربية في أزمة تشقق قيمي تنذر باندثارها الوشيك. وكان للدولة الحديثة في الفضاء العربي دورها في تربية أجيال من البشر على الطريقة الفوردية Fordism[50]، هي جيوش تفكر وفق النمط الاستهلاكي الاستعبادي، لتلقى الذات في الفضاء العربي الإسلامي حالة من الاغتراب يجعلها في وضع صراعي بين ما يفترضه إيمانها بالغيب، من مراقبة باطنة ومعاقبة مؤجلة إلى زمن أخروي تؤمن به، وما تفرضه الدولة الحديثة ما بعد الكولونيالية من مراقبة ومعاقبة حتى على أفعال يرضاها الغيب ويحبذها تزكية للذات والسلوك[51]. بيد أنها في قوانين الدولة الحديثة ما بعد الكولونيالية، تبدو غير موافقة للتطلعات الاستراتيجية للسلطة.

(50) "فوردية" مصطلح يُشير إلى مرحلة من مراحل التطور الاقتصادي في القرن العشرين، وهو لفظ مأخوذ من اسم المهندس ورجل الأعمال الأميركي هنري فورد Henry Ford (1863–1947). هذه المرحلة تشهد تطورًا في صناعة التصنيع والإنتاج الضخم، تميزت بسيطرة مؤسسات كبرى على الإنتاج واعتماد تقنيات إنتاج جديدة وفعالة، ما أدى إلى زيادة كبيرة في إنتاج السلع وتوافرها بأسعار منخفضة. وأبرز السمات التي تميز هذه المرحلة تبسيط عمليات الإنتاج وتقليل التعقيد. وقد استخدم هنري فورد في مصنعه للسيارات تقنيات مبتكرة مثل خط الإنتاج المتحرك، والتي أسهمت في زيادة الإنتاجية وتخفيض تكلفة الإنتاج. وتعتبر هذه الطريقة الفوردية للإنتاج واحدة من العوامل التي ساهمت في تغيير الاقتصاد العالمي وزيادة الاستهلاك.

(51) مثال ذلك منع الحجاب في تركيا وتونس، وغلق المساجد في كثير من دول العالم العربي، وسعي التيار النسوي إلى وضع مدونات للأسرة تتقفى الأنموذج الغربي، من دون التحقق من مناط المرأة والأسرة في الغرب والنهايات الشاذة التي انتهت إليها، في وضع يمكن الاصطلاح عليه بـ"ما بعد المجتمع"، وقتل الطبيعة البشرية التي بدت في هذه السنوات في الإقرار الديمقراطي بالمثلية الجنسية وتغيير الجنس وسيادة الجندرية وهلم جرًّا من الانحرافات الأخلاقية.

يقتضي منطق التزكي تجاوز الذاتوية المفرطة والارتباط بعملية تخلق حرة تجري في إطار اعتراف شاهد على المحايثة بين الذات الإلهية والإنسان. في حين ترتكز الذات الحديثة على مفهوم نووي للذات المنفصلة تعلو فيه الذات تقويضًا للتعالي لتركب مدارج المتعالي ليزداد في الزمن ما بعد الحديث إفراطًا مقرًا بفناء القيم وانطلاقًا في عملية التشريع الذاتي للأخلاق. فكان من ثم الانفتاح على المطالب المفرطة لجسد يتمدد إلى أن غدا لديه الوجود العيني غاية المرام. فأراد الشيخ أن يخلد على حساب الجنين في منظومة فككت السنن الكونية. إذًا، هي مقابلة تفسر الإخفاقات والأزمات التي حركتها الحداثة وتفسر فشل مشاريع تقليد واقع الحداثة في الفضاء العربي الإسلامي.

تبدو المفارقة في عالم الوعي العربي المنبثق من أزمة الحداثة على المستويين الثقافي والواقعي في فقدان الأنموذج الأخلاقي. ففي مجال الفكر تنكسر كل المحاولات الرامية إلى التأسيس؛ ذلك أنها تتشقق بين تقليدين، يحولان دون بناء أنموذج فكري منفتح على ثقافة الذات التي تبدو عامرة بالمبنى القيمي والأخلاقي، ممثلة في الأنموذج الحي المبثوث في السلوك. أما الأنموذج الغربي فإنه فاقد للصدقية الأخلاقية من باب التجلي المفسد للإنسان والكون، فهو يرتكز على نقيض القيم. ودليل ذلك ما حصل من إبادة للإنسان والطبيعة في زمن الهيمنة الكونية على مقدرات العالم.

2. شرود الذات العربية في الاستشراف الأنطولوجي لموت الإنسان

عند الحديث عن موت الإنسان ينفتح المفهوم الفوكوي، في تحليل معرفي يفكك منظومة العلوم الإنسانية. بيد أن مغادرة الإنسان للتاريخ كما أشار إلى ذلك ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984)[52]، لم تكن في المستوى الإبستيمولوجي فحسب، بل كان مستواها الأخلاقي لافتًا للنظر. تؤدي المبادرة المعرفية الفوكوية إلى فك الالتزام وخلق بيئة حاضنة لموت الإنسان في المستوى الذاتي الفاعل في الواقع، بحيث تتجهز كل أدوات الفردانية وإحاطة الذات بوجود جميل[53]، يفتقر إلى المبادرة الأخلاقية التي تخلق فاعلاً من منظوره القيمي والاجتماعي. فالتركيز على وعي السلطة وتفكيك منابتها، يؤدي في نهاية المطاف إلى إنشاء فردانية منتزعة من سياقاتها الإنسانية، وفتح ممكنات الذات خارج كل أخلاقية؛ فكان البديل الفوكوي تعويضًا عن الأخلاقية بالجمالية. لذا يكون موت الإنسان عند فوكو مقاربة ما بعد حداثية، تفكر إبستيمولوجيًا في اللامُفكَّر فيه داخل وعي الحداثة، ولكنها ستعمل على بناء حاضنة النهايات، أهمها سلطة الذات الأخلاقية بمعنى المراقبة التي انتهت في مستوى الذات إلى التفكك والتشرذم، لتنبثق فردانية سائلة تتقوض معها القيم، وهي خلاصة لثورة 1968 في فرنسا[54] وارتداداتها التي سوت أرضًا إنسانية ومجتمعية من دون إلزام أخلاقي، إنما هي في

(52) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع الصفدي [وآخرون] (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 331.

(53) ميشيل فوكو، **الانهمام بالذات**، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1991)، ص 60.

(54) ثورة مايو 1968 في فرنسا هي حركة احتجاجية واحتلال للشوارع والمؤسسات الجامعية والصناعية. بدأت الثورة في أيار/ مايو 1968، واستمرت عدة أسابيع. كانت هذه الحركة جزءًا من موجة احتجاجات عالمية في عدة دول، ولكنها أخذت شكلاً خاصًا في فرنسا. تنوعت مطالب المحتجين وشملت العديد من القضايا، بما في ذلك الحريات الشخصية والمسائل الاقتصادية والاجتماعية. وكان لديهم مطالب أيضًا تتعلق بالنظامَين التعليمي والثقافي، وكانوا يسعون للتغيير والإصلاح في هذه المجالات.

وضع رخوي يمكّن من إبداع للقيم، تبينت في الحداثة الفائقة بحيث غيرت الواجب ليكون بديله ما بعد الواجب[55]، فالتحق الوضع الإنساني بالسعادة العارمة التي تبتغي السلعة مقصدًا لها ترى في تحوير الجسد متلازمة إنسانية مكملة للسعادة اللامتناهية[56].

ارتبط مشروع تعديل الإنسان من الناحية البيولوجية، وكذا ترقب الإنسان المتجاوز، بوصفه مشروعًا على سبيل موت الإنسان، بفلسفتي الموت الكبيرتين؛ موت الإله الذي أفقد المعنى بمنطقه الإجمالي، وموت الإنسان الذي يفسح مجال الممكنات وقبولها ثم تبنيها، اعتبارًا للحقوق الإنسانية المؤسسة على الوضع الطبيعي بمعنى: "افعل ما تشاء"، وفق الرقابة الديمقراطية وتوجهاتها الموصولة بالغاية النفعية، وبمنطق لحقوق الإنسان يحتكم إلى الحرية السائلة[57].

في هذا الإطار سلك الإنسان العربي مسلك الموت الماهوي واتخذ من النمط الرغائبي سبيلاً له؛ من حيث يدري أو لا يدري. فقد تقمص صورة نمطية تعاني وضعًا باثولوجيًا، أساسُه تمزق قيمي ينتهي إلى اندثار الإنسان. وبناءً عليه، ترى الإنسان العربي، يتخبط موتًا ماهويًا وأخلاقيًا، بعد ما لبس الشخصية الإنسانية المغايرة لذاته وسلك مسالكها ورأى فيها غاية لخلاصه، مجهزًا نفسه لاغتراب ينهي وجوده الأصلي؛ ذلك أنه لم يفكر في خلق شخصية توافقية مبدعة تنخرط في العالم فاعلة بقيمها حاملة للحياة في جنباتها؛ حياة الخُلقِ وحياة الروح.

ولا يعد تفكك المجتمع في فضائه العربي الإسلامي متغيرًا طبيعيًا، إنه صيرورة حتمية، تدرك بوسيلة التحديث القسري، بحيث جرى تفكيك البنى التقليدية لتعوَّض ببنى مشوهة تتجاوز طبيعة الذات، وهو أمر ملاحظ في راهن إنساني غادر الروابط الاجتماعية للأسرة والعلاقات الممتدة المؤسسة للعلاقات الرحائمية التي تعد طبيعية في قيمه الموروثة، حبذا لو نشرها هو في العالم، بدل أن يدخل اليوم في ممارسة القيم النفعية الفردية تاركًا القيم الصالحة التي رافقت وجوده لعمر مديد. فهل يؤول هذا الحال إلى قوة الدفعة الحداثية وإمكاناتها الإجرائية الفاعلة؟

انفتح الفكر الغربي المعاصر على نقدية تعيد قراءة مسارات الحداثة التي انبثقت بفعلها آفات مقوضة للوجود، منها الأنظمة الشمولية، وفساد البيئة، وأزمات إنسانية تتتالى، كان آخرها ظاهرة كورونا بوصفها نظامًا فيروسيًا معولمًا، وما تبعه من انهيارات اقتصادية وإنسانية تنبئ بفوضى عارمة تجتاح العالم الذي يتجه بفعل الهيمنة السياسية والتقنية، وبسرعة، نحو منحدرات زلقة.

وجدت هذه النقدية البدائل الإنشائية للحداثة مشتركة في خطط فكرية؛ أولها ضرورة القراءة المجاوزة للحداثة إما بإنشاء خطوة نحو ما بعد الحداثة[58]، وإما تصحيحًا لها وإكمالاً لمشروعها الذي

(55) Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du Devoir* (Paris: Gallimard, 1992), p. 67.

(56) Gille Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal* (Paris: Gallimard, 2006), p. 53.

(57) زيجمونت باومان، **الحياة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر، مراجعة هبة رؤوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 53.

(58) Jean–François Lyotard, *La Condition postmoderne* (Paris: Les éditions de Minuit, 1979), p. 7.

لم يكتمل[59]. وعلى الرغم من المشترك والمختلف، فهي مشاريع تعيد النظر في أنات الزمن الحديث، فمنهم من فكر في زمن يفكك فيه الأطر الكبرى للحداثة، ومنهم من أراد إصلاحها ومنهم من اعتبرها موت للإنسان وزمن للاندثار في مجتمع استهلاكي يعني العجز[60]. تلك هي الرهانات النقدية التي مكنت من التحقيق في النظام المعرفي والأخلاقي للحداثة.

ولأن الفكر العربي يعاني الفراغ المضموني وفقدان النسق المؤسس مرجعًا ومنهجًا؛ فهو تابع للغالب وقد راهن على فوقيته. وبناءً عليه، سيروج للنقدية الغربية مكررًا أقوال ما بعد الحداثة، معيدًا القراءة تلو القراءة للنظرية التواصلية عند يورغن هابرماس Jürgen Habermas، ونظرية العدالة عن جون رولز John Rawls (1921–2002)، والأخلاق التطبيقية ورهانات البيوتكنولوجيا، وغيرها من النظريات التي تحققت بمسارات الحداثة. ويغيب عنه أنه أولى من غيره نقدًا لها. ألم تعانِ الذات التي يراد تحديثها من الاستحواذ والإقصاء، وتبقَ كذلك؟ ألا تزال هذه الذات تعيش في عنف النظام الشمولي العربي الذي أعاد إنتاج ذاته السلطانية وفقًا لديكتاتورية البروليتاريا والديمقراطية الموهومة؟

تكون النتائج الوخيمة للبردايم الأخلاقي للإنسان الحديث على مستوى التطبيق مدعاةً لبسط النظر في النماذج المطرودة من ساحة التفكر الإنساني جملة، بما أنه بردايم ينمو في ثقافة "تفضل المنتجات الجاهزة للاستخدام الفوري والاستعمال السريع والإشباع اللحظي"[61]. ذلك أن الأنموذج الأخلاقي الحديث، يتموقع بوصفه ضدًا لما قبله فقد سعى في سبيل تشتته واندثاره.

يرتهن تحرير الوعي العربي الإسلامي من المركزية الغربية، بفتح آفاق التخلق الذي ينظر خارج أسوار البردايم الموسع الذي فرضته الهندسة الحداثية للعالم إنشاء وصياغة للإنسان الاستهلاكي؛ المحرك لعجلة النظام الليبرالي. وإذًا، فمن الواجب أن تتخذ المبادرة الفكرية العربية الراهنة مسؤولية الاندماج في سياق عالمي؛ يتميز بالاختلاف عن الفكر الكوني الموسوم بهيمنة المركزية الغربية. فما فائدة الاندماج في الفكر الأخلاقي الغربي طاعة؟ إذ لم يؤسس هذا الاندماج سوى الفراغ والتردي وزيادة الهيمنة العولمية النيوليبرالية على الإنسان. وما جدوى التركيز على الفكرة الأخلاقية في سياقاتها الغربية؟ هي فكرة جديرة بالمعرفة والتفكر، لكن في إطار تأسيس الفكر المختلف الذي يتطلب ما يلي:

أ. تفعيل رهان الاستقلالية، ويشكل هذا الرهان خطوة معرفية تستوجب خطوتين، الأولى: تكون نقدية لأنها تعيد قراءة لحظة التسليم الكلي بنجاعة مفهوم التحديث وفقًا لواقع الحداثة. أما الثانية: فبنائية انفتاحًا على مقدرات الذات، خارج أطر التوجس الصراعي بين الاتجاهات الفكرية، بحيث يقتضي هذا البناء تجاوز الخلاف الأيديولوجي، وأخذ المبادرة العلمية الخالصة.

---

(59) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité: douze conferences*, Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (trans.) (Paris: Gallimard, 1985), p. 1.

(60) زيجمونت باومان، **الحرية السائلة**، ترجمة فريال حسن خليفة، مراجعة محمد سيد حسن (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2013)، ص 136.

(61) زيجمونت باومان، **الحب السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانية**، ترجمة حجاج أبو جبر، مراجعة هبة رؤوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 41.

ب. تجاوز ضيق للعقلانية الغربية ومقرراتها التي تعتبر أن الفلسفة هي كل ما يسري وفقًا للهيكل المفهومي للفلسفة اليونانية أو الفلسفة الغربية بتراتب أزمانها المتلاحقة من النهضة إلى الراهن.

ج. الانفتاح على ثقافة الذات بوصفها تفكيرًا ما بعد أيديولوجي. إنه التفكير في إطار الرهانات التاريخية، بمعنى قراءة الأطر القيمية التي تحرك فيها الإنساني في الفضاء العربي الإسلامي. وتفعيل النظر في الخطابات التي نتجت بفعل الهم الأخلاقي الموصول بالتاريخ الإنساني في حاضنته الثقافية الأصلية. هي حقول لها قيمة معرفيًا، بحيث تجيب عن الأسئلة الأخلاقية المنوطة بالإنسان التاريخي، كعلم الكلام، وعلم الفقه وأصوله، وعلم التصوف، وعلم الأخلاق، في علاقته بالحركة الإنسانية في سياقاتها الفلسفية العربية الإسلامية.

د. تكون العلاقة بين "أنا أستعمِر إذًا أنا موجود" و"أنا أستهلك إذًا أنا موجود"، علاقةَ المسبب بالسبب. وكل منهما هو نتيجة لـ "أنا أفكر إذًا أنا موجود". فإلى أي مدى يتفق كوجيتو الشهادة مع صيرورة كوجيتو العقل المجرد؟ خاصة أن كوجيتو الشهادة يحتوي على الزمن الإنساني بأبعاده الروحية والمادية، محددًا غائية أخلاقية تستوفي مقصدًا محددًا، وهو الصلاح.

هـ. إذًا، يخلص مسار كوجيتو العقل المجرد إلى تأسيس أخلاق تروج لغائية الاستهلاك؛ ما أدى بعالم الاجتماع والفيلسوف زيغمونت باومان Zygmunt Bauman (1925–2017) إلى تفقد هذا الميراث الحديث في ضروب من السيولة حولت الإنسان إلى لعبة استهلاكية متسائلًا عن نجاعتها، وهو شأن الفلاسفة الغربيين من هابرماس إلى رولز، ويوناس، وإيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas (1906–1995)، وغيرهم كثير ممن أعادوا التفكير في الأخلاق درءًا للخلاصة العدمية للحداثة.

ما سبب المراجعة الفلسفية لسؤال الأخلاق في الفلسفة الغربية؟ هل يعود غنى حقل الأخلاق في الفلسفة الغربية إلى تفكيرها داخل برادايمها الموصول بالثورة على الإله الكنيسة؟ وهل يعود فقر حقل الأخلاق في الفكر العربي المعاصر إلى أنه تجلٍ لصيرورة الانحطاط من جهة وصدمة الحداثة من جهة أخرى ووقوعه تحت ثقل تجربة الاغتراب الذاتي الموصول بسلطة الحداثة الفوقية؟

و. عند فحص الميراث الأخلاقي العربي الإسلامي في التاريخ المعرفي الذي يوصف بـ"ما قبل الحديث"، نلقاه متنوعًا مفتوحًا على حقول تفكر في الإنسان في علاقته بالقيم الموصولة بأنموذجه. فهناك النص الفقهي، والأصولي، والكلامي، والفلسفي، والصوفي، والتخلقي، وهي ضروب تثري التفكير في علاقة القول القيمي بالفعل، وهو ما حاول محمد عابد الجابري (1935–2010) قراءته في كتابه **نقد العقل الأخلاقي العربي**، لكنه سار في قراءته محصورًا داخل المنظومة العقلانية، وفي إطار أنموذج المركزية الغربية[62].

(62) يُنظر: محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001).

ح. تنتهي القراءات الأخلاقية في الفلسفة الغربية الراهنة بتعدد حقولها وأسئلتها المتكاثرة إلى وجود أزمة أخلاقية كبرى. تبدو في ضياع مقصد الإنسان من الوجود، فقد تحول الكون إلى مساحات للتسوق بما فيها الفضاء الكوني. فهل نعيد فحص الأنموذج الأخلاقي العربي الإسلامي خارج التمثلات التي فرضتها المركزية الغربية قراءة وتأويلاً وفقًا لمقدماته؟ خلص الأنموذج الغربي إلى نهاية الإنسان واقتراب موته، يتجلى ذلك عبر مفاهيم إنسانية مقبلة يتجاوز بها الإنسان إلى إنسانية فائقة يموت معها ليعوض بالآلة، وهو يحلم بموت الموت عبر إنشاء تركيبي جديد يلم بخلاصات العلوم[63]، مجهزة لميلاد إنسان أحاط به الموت من كل مكان.

خاتمة: أي فكر أخلاقي عربي راهن؟

لم يكن الفكر العربي الحديث والمعاصر سوى سردية على هامش سردية الحداثة، وتجلٍّ لمنتوج ثقافي هيكلته الهندسة الحداثية في مدار هيمنتها على المقدرات الثقافية للعالم. فما الهوية التي يفكر فيها ومن أجلها هذا الفكر؟ إنها صياغة لمتخيل عن هوية ملفقة بين ماضٍ يبرز هوية دفاعية وحاضر غاب عنه أن الهوية الحديثة ذات خصوصية تتأسس على أسئلة موصولة بالصدمة الغاليلية، فالكينونة الحديثة بفرديتها هي خلاصة لمقدمات تفاعلت فيما بينها من أجل تحرير الإنسان من سلطة المؤسسة الدينية. فكيف نلبس هويات تختلف في أصولها وجودًا ومعرفة؟ ألا يعتبر هذا الإلباس هيمنة على الهوية وذوبانًا في هوية لها سلطة التملك؟

تبرز النظرية الأخلاقية الحديثة مقدرات معرفية لها صلة مباشرة بنظرية المعرفة التي كان عليها تقديم مبررات معرفية وميتافيزيقية، فيما يخص شرعية المبادئ التي تقتضيها هذه النظرية. وذلك بعد انبثاق التصور الحديث الذي يمتلك مقدرات نقدية لصياغة نظرية المعرفة التي تشرعن المبادئ. وتكون نظرية كانط أنموذجًا فائقًا يوضح هذه العلاقات الإنشائية للظرف الأخلاقي الحديث. فإلى أي مدى تتطابق الهوية الغربية مع الهوية العربية الإسلامية؟ سؤال يدعو إلى الكشف عن البنى التحتية لهذا التشكل والإنشاء لكل منهما.

تشكل العلاقة بين الفكر والمؤسسة - وخاصة تلك الموصولة بالدولة الوطنية الحديثة ما بعد الكولونيالية - إحدى محطات السؤال عن طبيعة الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ إذ يبدو أن فوقية الحداثة وترميم الذات، انطلاقًا من وعي المؤسسة يعد أحد العناصر التي تفسر فشل مشروع بناء فكر عربي يغيّر الواقع تغييرًا إيجابيًا. في هذا الإطار يجب التفكير في طبيعة هذا المشروع؛ بنيته واستراتيجيته، ومن ثم السؤال عن فكر عربي أخلاقي يعترف بحقيقة الإنسان، لا يفكر في ظرف متخيل موصول بإنية، لها مدارجها ومداركها المعرفية والوجودية.

إن الفراغ الموروث عن زمن التردي الحضاري أو ما يصطلح عليه الكثيرون عصر الانحطاط، يبيّن طبيعة التوجه النسقي لمشروع الفكر العربي الحديث والمعاصر، موضحًا أسباب تبني البردايم الحداثي من

(63) Alexandre Laurent, *La mort de la mort* (Paris: JC Lattés, 2011), p. 35.

دون وضوح السؤال النقدي. فقد اكتسب مطلب التحديث في زمن أول مع الطهطاوي رغبة تزيح كل سؤال نقدي مؤثر في توجهات الفكر. وسيستمر مطلب التحديث المقلد، ليضع حدودًا من دون إبداع الذات لفكرها المؤسس والمحرك لواقعها حركة إيجابية.

كان التقليد خلاصة للتحديث القسري، وقد انساقت إليه الذات العربية من دون سؤال. بهذا تشكلت ذات تتوق إلى التقليد وتفتقد المبادرة الفكرية المبدعة؛ مما أدى إلى صمتها حيال إشكالاتها الصميمية، ومنها أسئلة الإنسان عن ذاته وأخلاقه. والحق أن هذا التشكل البردايمي للأنموذج التقليدي ألف أسطورة لكهف ولج إليه الوعي العربي، من دون أن يعثر على درب تحرير الوعي، فبقي يكرر مواقف المستشرقين، في حين يؤكد فراغه من إجابةٍ عن سؤاله الأخلاقي.

من الضروري التنقيب عن العلاقة بين المؤسسة الاستعمارية، وانبثاق الفكر العربي الحديث والمعاصر، سواء بوصفه رد فعل على الاستعمار يمثله مشروع الإحياء بصفة عامة أو مشروع تنسيق الذات وفق مسارات الآخر انطلاقًا من الحداثة. فكل من الاتجاهين يفتقر إلى التأسيس والبديل، بل يمكن اعتبارهما مجرد ردود أفعال على حركة الكوجيتو، وهو في سعي نحو مكتسبات السلطة والملك.

يتوازى مفهوم ما بعد الحداثة مع مرحلة انفكاك العقد الأخلاقي وانفراطه إلى حد افتقد فيه معيار المعرفة الأكسيولوجية والأخلاقية. وهو ظرف تجسد بحلول العولمة التي تتطلب سيلانًا لا محدودًا من الإنتاج السلعي. إن الذات ما بعد الحديثة تستوعب كل شيء وتسمح بكل شيء وتشتري بلا انقطاع؛ لذلك تفنى النقدية القيمية التي تتيح معرفة المسموح به من غير المسموح، وتتطبع الذات على قبول كل شيء. وهو رهان تبتغيه العولمة المتزامنة مع الظرف النيوليبرالي الصاعد، وقد تمكن من سوقنة الوجود البشري وإعادة توزيع الإنسانية وفقًا لمطلب هذه السوقنة.

يبقى فتح الفضاءات الفكرية في السياقات العربية الإسلامية كعلم الكلام، وعلم الفقه وأصوله، وعلم المقاصد، متون علماء التخلق، لا مفكرًا فيه في مظان البداهات الحداثية التي تطبّع عليها الوعي العربي منذ صدمة الحداثة. وعلى الفكر العربي الراهن فتح ورشات بحث في إطار عملية علمية تتجاوز مقدمة الحداثة، واضعةً إياها بين قوسين تفكرًا في معاني الخطاب الأخلاقي، المنوط بتاريخية الإنسان الذي كرس أنثروبولوجيا مميزة من غيرها، تعد تجليًا للعلاقة بالواقع، وفيها تكمن الإجابة عن السؤال القيمي في السياقات العربية الإسلامية.

المراجع References

العربية

أبو زيد، نصر حامد. **الخطاب والتأويل**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

أركون، محمد. **الإسلام الأخلاق والسياسة**. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع؛ منشورات مركز الإنماء القومي، 1990.

________. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. ط 2. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

________. **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**. ترجمة هشام صالح. بيروت: دار الساقي، 1997.

________. **الأنسنة في السياقات العربية الإسلامية**. بيروت: دار الساقي، 2001.

أرنت، حنة. **أسس التوتاليتارية**. ترجمة أنطوان أبو زيد. ط 2. بيروت: دار الساقي، 2016.

أمين، أحمد. **كتاب الأخلاق**. ط 3. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1925.

باومان، زيجمونت. **الحرية السائلة**. ترجمة فريال حسن خليفة. مراجعة محمد سيد حسن. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2013.

________. **الحب السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانية**. ترجمة حجاج أبو جبر. مراجعة هبة رؤوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

________. **الحداثة السائلة**. ترجمة حجاج أبو جبر. مراجعة هبة رؤوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

________. **الحياة السائلة**. ترجمة حجاج أبو جبر. مراجعة هبة رؤوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

بدوي، عبد الرحمن. **شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية**. ط 2. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962.

بك، أوليش. **مجتمع المخاطر العالمي: بحثًا عن الأمان المفقود**. ترجمة علا عادل [وآخرون]. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

بن نبي، مالك. **المسلم في عالم الاقتصاد**. ط 13. دمشق: دار الفكر، 2018.

________. **مشكلة الثقافة**. ط 21. دمشق: دار الفكر، 2019.

تايلور، تشارل. **منابع الذات: تكوّن الهوية الحديثة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. مراجعة هيثم غالب الناهي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.

التريكي، فتحي. **أخلاقيات العيش المشترك**. ترجمة زهير المدنيني. تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2021.

دراز، عبد الله. **دستور الأخلاق في القرآن**. الكويت: دار البحوث العلمية، 1973.

دي بوفوار، سيمون. **الجنس الآخر**. ترجمة ندى حداد. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2008.

راسل، برتراند. **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**. القاهرة: اللجنة المصرية للتأليف، [د. ت.].

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. الجزائر: دار موفم للنشر، 1991.

الطويل، توفيق. **فلسفة الأخلاق**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985.

فوكو، ميشيل. **الكلمات والأشياء**. ترجمة مطاع الصفدي و[آخرون]. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

________. **الانهمام بالذات**. ترجمة جورج أبي صالح. مراجعة مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1991.

كانط، إيمانويل. **نقد العقل المحض**. ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

محمود، زكي نجيب. **نحو فلسفة علمية**. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2022.

مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: الكندي، الفارابي، ابن سينا**. بيروت: دار الفارابي، 2008.

المصباحي، محمد [وآخرون]. **ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة**. سلسلة ندوات ومناظرات 107. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003.

هابرماس، يورغن. **المعرفة والمصلحة**. ترجمة حسن صقر. كولونيا/ ألمانيا: منشورات الجمل، 2000.

هيغل. **فنومينولوجيا الروح**. ترجمة ناجي العونلي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

الأجنبية

Brunschvig, Robert. *Etude d'islamologie*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976.

Burlamaqui, Jean–Jacques & Jean–Paul Coujou. *Principes Du Droit Naturel*. Paris: Collection Bibliothèque Dalloz, 2007.

Ferry, Luc. "Kant Penseur de La Modernité." *Magasine Littéraire*. no. 309 (1993).

Habermas, Jürgen. *Le discours philosophique de la modernité: douze conferences*. Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (trans.). Paris: Gallimard, 1985.

Hume, David. *Enquête sur les Principes de la Morale*. Philippe Baranger & Philippe Satel (trans.). Paris: Flammarion, 1991.

Jonas, Hans. *le Principe De Responsabilité, Une éthique Pour La Civilisation Technologique*, Jean Greisch (trans.). Paris: Flammarion, 1995.

Laurent, Alexandre. *La mort de la mort*. Paris: JC Lattés, 2011.

Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide, Essai sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1993.

_______. *Le bonheur paradoxal*. Paris: Gallimard, 2006.

_______. *Le crépuscule du Devoir*. Paris: Gallimard, 1992.

Lyotard, Jean–François. *La Condition postmoderne*. Paris: Les éditions de Minuit, 1979.

Morin, Edgar. *Science avec Conscience*. Paris: Seuil, 1990.

Potter, Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the Future*. USA: Prentice–Hall; Ex–library, 1971.

Sartre, Jean Paul. *L'être et Le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1950.

Testart, Jacques & Agnès Rousseaux. *Au péril de l'humain, Les promesses suicidaires des transhumanistes*. Paris: Seuil, 2018.

Videt, Jean Claude. *Les Idées Morales dans L'islam*. Paris: PUF, 1995.

صدر حديثًا

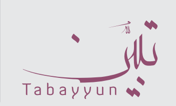


رشيد بوطيب

العصريةُ والمُعاصرة

أفكارٌ من أجل فلسفة بيثقافية

يهدف هذا الكتاب إلى صوغ فلسفة بيثقافية عربية. إن الفكر العربيٍ الحديث والمعاصر، في مختلف تياراته، وحتى الأكثر محافظة منها، كان وما زال منخرطًا، منذ القرن التاسع عشر في التفكير البيثقافي، وذلك نتيجة صدمة الحداثة، وإكراهات هذه الصدمة وتبعاتها، وما ترتّب على هذه التبعات، ولكنّنا، مع ذلك، لا يمكننا أن نتحدث عن فلسفة بيثقافية في السياق العربي، ذلك أن اهتمامات الفكر عندنا، ظلّت من طبيعة إبستيمولوجية أحيانًا، وأيديولوجية أحيانًا أخرى وسكولائية في أغلب الأحيان. ولم يطرح هذا الفكر، غالبًا، سؤال الآخر إلا من خلال منطق مانوي، هو ذلك المنطق الذي يريد أن ينتصر للأصالة ضد الكونية، فيقطع بذلك سُبله إلى الكونية، ويخسر أصالته، لأن لا أصالة من خارج التاريخ، وإلى ذلك المنطق المانوي، ينتمي الفكر التغريبي أيضًا، الذي لم ولن يدرك أن كُل كونية هي نتاجٌ لشروطها التاريخية والاجتماعية، وأن الاكتفاء بترجمةٍ للكونية، من شأنه أن يُؤبّد غربتنا عن روحها النقدية من جهة، وعن خصوصيتنا التاريخية من جهة ثانية.



التسلم Received 2024-1-3 | التعديل Revised 2024-1-11 | القبول Accepted 2024-1-21 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/JQJZ4547

عبد الرزاق بلعقروز* | Abderrezak Belagrouz

العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية في المعاني والأصول

The Second Threshold of Ethical Secularization: Meanings and Principles

ملخص: تسعى هذه الدراسة لتحليل مفهوم العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية ومصادرها - ما بعد الواجب - التي تغيّرت معها مفاهيم أساسية في الفلسفة الأخلاقية، مثل الإلزام والحرية والفردانية والانضباطية الاجتماعية والغايات النهائية. وتسعى للنزول نحو البدايات التأسيسية لهذه المفاهيم، محاولةً تلمُّس الرؤى الفلسفية التي أرَّخت لأفكار نقد مقولة "تأليه الواجب" و"الآمر القطعي" و"نكران الذات"، وإحلال مفاهيم أخرى محلّها، مثل "فيض الطاقة الحيوي" و"إثبات الفردانية الذاتية، في مقابل "الفردانية البطولية" و"نفي المعاني الانفعالية والإرشادية لخطاب الأخلاق". وتعمل على تلمّس جوانب الاستفادة من مفاهيم العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، في نقدها الفلسفة المعيارية، وفي أهمية الاستعمال اللغوي الصحيح لمنطق خطابنا الأخلاقي، من أجل أخلاق أخرى مقامية Immanence أكثر.

كلمات مفتاحية: العلمنة الأخلاقية، الفلسفة الأخلاقية، الإلزام، الحرية، الفردانية، الانضباطية الاجتماعية.

Abstract: This paper analyses the concept and bases of the second threshold of ethical secularization, the concept of "post–duty", alongside which several fundamental concepts in moral philosophy have altered, among them the concepts of obligation, freedom, individuality, social discipline, and ultimate purpose. The essay also delves into the foundational origins of these concepts, attempting to trace the philosophical perspectives that gave rise to notions such as the "deification of duty", categorical imperatives and self–denial, attempting to replace them with concepts like the "surge of vital energy", the assertion of subjective individuality versus heroic individuality, and the negation of emotional and prescriptive meanings in ethical discourse. Finally, the paper examines the possibilities of benefitting from the concepts of the second threshold of ethical secularization, in its critique of normative philosophy and the importance of correct linguistic usage in our moral discourse for another set of situational ethics.

Keywords: Ethical Secularization, Moral Philosophy, Obligation, Freedom, Individuality, Social Discipline.

* أستاذ فلسفة القيم والمعرفة، جامعة سطيف 2، الجزائر.

Professor of Values and Knowledge Philosophy at the University of Setif 2, Algeria.

a.belagrouz@univ-setif2.dz

أولًا: بناء الإشكال

لئن كان النقاش الفلسفي حول الأخلاق من أخصب النقاشات، فإنّه أيضًا من الأجزاء التي تنازعت فيها المفاهيم والمنظورات، ليس بشأن المفهوم فحسب، بل حول أساس القيمة الأخلاقية أيضًا[1]، أو المعنى الذي يغذّي منطق السلوك، فضلاً عن التنازع في مسألة النظر المصطلحي حول المفاهيم الأخلاقية، وأيُّ المفردات تلك التي تسُدُّ المعنى: هل هي الأخلاق Morale أم الإيتيقا Ethique؟ وما الفرق بينهما؟[2] إنّ التعقيد الذي باتت عليه النُّظم والمؤسسات قد ألزم القول الأخلاقي التفكير في رسم أخلاقيات تخص مجالات الحياة الجديدة: الإدارة والتجارة والطب، ما دفع بالمباحث الأخلاقية إلى مغادرة مساكنها المعيارية الكلية، والاتجاه نحو منطق الحياة في تجددها، بغرض التدبير الحصيف والمُقارِن لحاجات المؤسسات والنُّظم إلى المعاني الأخلاقية. لنقُلْ، إذًا، إنّ الأسئلة الفلسفية عن الأخلاقَ من جهة حضورها وتشعّب المنظورات حولها وكذا تجدّد مجالاتها، بقدر ما تُفصح عن المنزلة الرفيعة للقيم الأخلاقية والحاجة الأزلية إلى المعنى، فإنّها تعبِّر عن قلق من جهة أخرى؛ يتجلّى في تشكّل خطوط ثقافية أخرى قد آلمتها الأوامر الأخلاقية وقواعد الإلزام العقلية وصرامة الواجب الصّورية، فلم تعد تستطيب الحياة بالعيش وفقًا لها؛ لأنها مؤلمة ولا تقدِّر حاجات الذّات الجمالية حقّ قدرها. إنها لا تبحث عن لباس قيمي عقلاني أو ديني للذّات، بل تنطلق من الذات ودوافعها النفسانية من أجل المُفاتَشة عن المُتع وتلبية الرغبات في سياق فوري وعاجل. وبناءً عليه، فإنّ طرد هموم النفس إنّما يكون بنسيان القصص الكبرى حول الحياة، وكسر التنشئة الاجتماعية الانضباطية، وفي المقابل الإقبال على جودة الحياة وإثبات الجسد والجمال والمتعة[3]. إنها أفلاطونية مقلوبة، تتقوّى فيها دائرة المحسوسات والصور الجمالية ورغبات الجسد، على حساب المعقولات والجمال المطلق وحياة الروح. وباتت تُعرف هذه الخطوط الثقافية، في المباحث الأخلاقية،

(1) يقول ميشال ميتاياي: "الحقل الذي يخص القيم الأخلاقية هو حقل معقَّد في حد ذاته، يمكن تفسير المطالب العليا للأخلاق في ضوء معايير ثلاثة: الأهداف السامية، سمات الشخصية الأخلاقية، ومعايير الاحترام [...]". ويقول أيضًا عن أهميتها: "القيم الأخلاقية هي التي باستطاعتها أن تقدم لنا الأشياء الأكثر أهمية في حياتنا [...] إنها تعطينا معنى لحياتنا، إنها تعطينا أسمى الغايات، مثل: العائلة، الحب، الصداقة، النجاح، التقدم التقني أو التقدم المعرفي، حماية البيئة، التقوى الدينية، الوطنية، جلّها قيم يمكن أن تشكل لأشخاص معينين، أو لفئات اجتماعية، أهدافًا عليا تتبوّأ مكانًا رفيعًا في حياتهم، وهذا البحث عن الأهداف يمكن أن يأخذ مسارين مختلفين: الحياة المثالية، ووسط الحياة المثالية". ينظر:

Michel Métayer, *La philosophie éthique, enjeux et débats actuels* (Canada: Renouveau Pédagogique, 1997), p. 9.

(2) تقول مونيك كانتو سبيربير وروفين أدجيان: "يشير تعبير الأخلاق Morale غالبًا إلى الإرث المشترك للقيم الكلية الكونية التي تطبّق على أفعال البشر. من هنا جاءت الدلالة التقليدية ولو قليلًا، التي بقيت ملتصقة بهذه المفردة في المقابل، فإنّ المفردة الأخلاقية éthique غالبًا ما تستعمل من أجل أن تدلّ على ميدان أضيق هو ميدان الأعمال المتصلة بالحياة الإنسانية. بهذا المعنى فإنها في منأى من أن يُعاب عليها أنّها امتثالية أو وعظية، كما يُعاب على كلمة الأخلاق. إنّما علينا عدم المبالغة في اختلاف المعنى بين هاتين الكلمتين؛ إذ يمكن في العديد من الحالات أن تستعمل الواحدة بدلًا من الأخرى". ينظر: مونيك كانتو سبيربير وروفين أدجيان، **الفلسفة الأخلاقية**، ترجمة جورج زيناتي (ليبيا/ لبنان: دار الكتاب الجديد، 2008)، ص 9.

(3) "إذ لم تَعد الأفعال الإنسانية تأتمر بإلزامات الفيلسوف الأخلاقية، الكلية والقطعية، وإنّما باتت تأتمر بإلزامات الذات المنفصلة عن مصادر الإلزام الخارجية، عقلية كانت أم دينية، باتت النرجسية وعبادة الذات مصادر جديدة للسلوك، وعليه، تداخلت الفلسفة مع أدوات العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، لكي تفهم بنية السلوك الحالية، وتفهم أكثر مصائر قيم التنوير الفلسفي ونظريات التقدُّم الحضاري". ينظر مقدمة الطبعة الثانية، في: عبد الرزاق بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، ط 2 (بيروت: منتدى المعارف، 2019)، ص 13.

بما بعد الأخلاق Post–Moral، أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، أو ما بعد الواجب، أو الديمقراطية الأخلاقية، وتعبّر هذه الاصطلاحات عن رغبة في الخروج على نسق الأوامر العقلية ومعايير الواجب المطلقة، إنها تهجر الكليات والفضاءات العامة وأفكار النّمو المثالي، نحو الحقيقة والمعنى، وتطلب الخصوصيات النفسانية ورغبات الدرجة الأولى والمعايير النسبية وتقدّس الحاضر.

هذا المفهوم هو ما نعمل على مساءلته في هذا الإشكال، أي مفهوم ما بعد الأخلاق أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية. وقبل إمضاء القلم نحو الإشكال، لا بدّ من صرف القول إلى أنّ هذه الصيغ الأخلاقية التي أشرنا إليها ليست أسئلة فلسفية عن الأخلاق، أو ابتكار أساسٍ آخر للمعاني القيمية، بل هي نماذج واقعية وتجارب وجود في ظل الثقافة المعاصرة، ومن ثم، فمنهجُ البحث هو أقرب إلى الأناسة الفلسفية منه إلى التحليل أو التركيب، أي إن العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية هي صيغ من صيغ الوجود وتقارير من أرض المعركة أكثر من كونها آفاقًا فلسفية حول قضايا القيمة؛ وإذْ تبيّنت هذه الفكرة، فإننا نكتفي بها ونمضي إلى مطلوبنا في بسط الإشكال الذي نروم بذل الجهد لأجل استكناه جوهره، ورفع القلق عنه. إنّ الأسئلة التي يجدر بنا طرحها هنا، هي: ما معنى العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية؟ وما الأفكار الفلسفية التي كانت الأصول الخفية لهذه الطريقة من الوجود؟ وما أبرز مفاهيمها؟ وما غاياتها النهائية؟ ولماذا هذا الانفصال عن مضامين العتبة الأولى من العلمنة الأخلاقية؟

ثانيًا: في معنى العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية

قبل الإفصاح عن مدلول العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، حقيق بنا بسط معنى العتبة الأولى من العلمنة الأخلاقية التي تشير إلى تأسيس القيمة على معايير عقلية متحررة من الأوامر المتعالية، ومن مطالب السعادة الفردية، فالمتعالي لا يقدِّر الإنساني، والسعادة الفردية لا تصلح قانونًا كليًا من أجل التشريع الأخلاقي، من هنا، كان التفكير الأخلاقي يبحث عن تأسيسات أخرى تجد مكانها في الإنسان، الإنسان باعتباره عقلاً محضًا وليس رغبة حسية. وقد عرفت هذه الصيغة صورتها التركيبية عند إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، في بنيانه النسقي للمعرفة والأخلاق. لقد ارتكز كانط على قياس التماثل بين العقل النظري المحض والعقل العملي، ويظهر هذا في كتابه **نقد العقل العملي**، قائلاً: "نستطيع أن نعي القوانين العملية المحض، تمامًا مثلما نعي المبادئ النظرية المحض عندما نمعن النظر في الضرورة التي على نحوها يلزمنا العقل بها، ويشير علينا بصرف جميع الشروط الإمبريقية. إن مفهوم الإرادة المحض يصدر عن هذه القوانين العملية المحض، كما يصدر وعيُ ذهن محض عن تلك المبادئ النظرية المحض"[4]. ويصرف جون رولز John Rawls (1921–2002)، في قراءته وتعاليقه على هذا التماثل بين المعرفة بعالم الطبيعة والعمل الأخلاقي، السَّعي إلى أنّ ابتداء القياس بالتماثل عند كانط يستلزم ما يلي: "فنحن في العلوم نتَّبع أنموذج توحيد معرفة الفهم عبر الفكرة الضابطة للوحدة النظامية. ومن هنا نفترض أنّ الطبيعة مرتَّبة كما لو كانت مهمة العقل المحض إدراك الوحدة النظامية الأعلى في العالم. وبالمثل نرتّب عالمنا الاجتماعي عبر التصرّف، انطلاقًا من مبادئ

(4) إيمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، ترجمة ناجي العونلي (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011)، ص 125.

أخلاقية سليمة كما لو كانت قوانين للطبيعة. ويتولّى عقلنا العملي المحض في هذه الحالة ترتيب العالم الاجتماعي بإدخاله الاقتران النظامي في كيانٍ كلّي للغايات، ومن ثم بإسباغ صيغة العالم المفهوم على عالمنا الاجتماعي، نضع مبادئ العقل العمليّ المحض على مسافة أقرب من الشعور، محققين بذلك مدخلاً إلى حساسيتنا الأخلاقية"[5]. وبهذا الإجراء، يتضح أنّ كانط قد أرسى بنية العقل العملي على مثال العقل النظري، حيث شرع في نقد المعايير السائدة حول التشريع للأخلاق؛ فالميول الفردية وكذا المحرّكات والحاجات الحسية، في ما يسميه "مبدأ اللّذة"، واعتبار الرغبة في السعادة محرّكًا للقانون الأخلاقي غير ممكنة، لأنّ البواعث الحسية تنتج من إثارات خارجية، بينما التشريع الأخلاقي يبحث عن مبدأ كلي، يكون هو أساس التشريع، مثل الحرية. وإذا كانت سمات القانون الأخلاقي هي الغائية الإنسانية والحرية والكلية، فإنّ الميول الجزئية المهمومة بالسعادة الفردية لا تقتدر على التشريع للفعل الأخلاقي. فليس ثمة قانون كلي تنتظم تحته كل الميول الفردية أو يستجيب لمشتهياتها. وبعد تشابكات نقدية وإيضاحات منهجية، يرسو التحليل عند القانون الأخلاقي "الذي يكون عند البشر أمرًا قطعيًا، لأن القانون غير مشروط، أما علاقة مثل تلك الإرادة بهذا القانون فتكون تبعية تدلّ تحت اسم الفرض على الإلزام بفعل ما، مع أنّه إلزام يحصل بواسطة مجرّد العقل أو قانونه الموضوعي، ويسمى هذا الفعل لهذا السبب **واجبًا**"[6]. جليٌّ إذًا، أنّ كانط يشتق القانون الأخلاقي الذي يسمي الأفعال الممتثلة له واجبات، من العقل العملي وليس من مصادر أخرى، ومن ثم، فإنّ العتبة الأولى من العلمنة الأخلاقية تظهر هنا؛ فإذا كان الدين هو من أعطى الشّرائع للبشر، فإنّ العقل هو البديل في التشريع، وكما أنّ الإله في الأولى هو المشرّع للقوانين فكذلك الإنسان في الثانية هو الذي ينبغي له أن يتولّى تشريع هذه القوانين، وكما أنّ الإله في الأولى منزَّه عن العلل والمصالح في وضع شريعته الأخلاقية، فكذلك الإنسان في الثانية ينبغي له أن يتجرّد من البواعث والأغراض كلها في وضع شريعته الإنسانية، وكما أنّ قوانين الخالق في الأولى موضوعة للخلق قاطبة، فكذلك ينبغي لقوانين الإنسان في الثانية أن تكون شاملة للبشرية كلّها، وكما أن طاعة أوامر الإله في الأولى واجبة، فكذلك أوامر الإنسان في الثانية العمل بها واجب[7]. يتضح مما سبق أن خصائص العلمنة الأخلاقية الأولى هي:

1. تأسيس الأخلاق على مبادئ عقلية إنسانية، مثل الواجب أو المنفعة أو الفضيلة، أو بكلمة جامعة: خير الإنسانية العقلاني والفاضل والمنفعي والتقدّمي.

2. احتفاظ هذه الأخلاق العقلية إضمارًا بصورة الخطاب الأخلاقي الديني، مثل الكلية والضرورة والغائية الإنسانية، وهنا، لا بد من الإقرار بنفوذ التعاليم الدينية في المقولات الأخلاقية بطريقة

(5) جون رولز، **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق**، تحرير باربارا هرمان، ترجمة ربيع وهبة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 322–323؛ ينظر أيضًا القياس التَّماثلي في نص كانط أيضًا المذكور، بين غلواء الفكر والغلواء الأخلاقية، في: كانط، ص 191.

(6) كانط، ص 128.

(7) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النّقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص 39.

استبدالية، مثل الاستعاضة بالعقل بدلاً من الإيمان، وإحلال الإنسان بدلاً من الإله، وتبديل مفهوم الأمر القطعي بالأمر الإلهي، وهكذا.

3. أوّلية البرهان العلمي على الاعتبارات الأخلاقية، ومن ثم، فمعيار الحقيقة العلمية لا مكان فيه للمعاني الأخلاقية، مثلاً قواعد المنهج عند رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650)، البداهة والتحليل والتركيب والإحصاء، لا تظهر فيها أي اعتبارات أخلاقية ضمن شرائط البرهان، ويسري هذا الوصف على الأورغانون العلمي عند فرنسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626) الذي أقام المعادلة بين امتلاك المعرفة بمعناها التجريبي والقوة[8].

4. إبقاء معاني الغيرية والآخر والولاءات التقليدية ضمن الأنساق الاجتماعية السائدة، والاتجاه بالوصايا الدينية من الواجبات اللاهوتية إلى الواجبات الاجتماعية وأفعال الخير الخادمة للإنسان؛ فبدلاً من المؤاخاة ثمَّة المواطنة، وبدلاً من التراحم هناك التضامن، فالعلمنة الأخلاقية هنا، هي صميمها، حذف المعاني الإيمانية والغايات الأخروية؛ وإثبات الحقوق الفردية والغايات المنفعية الإنسانية؛ ومثلما حلّل تشارلز تايلور Charles Taylor المعنى الدقيق لعلمانية العصر الحديث: "لا بمعنى الكلمة الدارج الفضفاض عادة، حيث يشير إلى غياب الدين، بل بمعنى أنّ الدين يحتل مكانًا مختلفًا متوافقًا مع الإحساس بأنّ الأفعال الاجتماعية كلّها تحدث في زمن دنيوي"[9]. يتبيّن لنا إذًا، أن العتبة الأولى من العلمنة الأخلاقية ترتكز على فكرة "تأليه الواجب" الذي يغذّي مناشط الحياة كلّها، فليس ثمّة منطقة من مناطق الفعل الإنساني إلاّ ونظّمتها أخلاق الواجب، وهنا، استطاعت العلمنة الأخلاقية أن ترتفع بالتقطيب المعهود بين الأوامر المطلقة والمجرى الحياتي، وأن توجِد الأثر الاجتماعي والسياسي للقيم العقلية ذات الأصول الدينية، ومن هنا، فالإلزام الذي كان واجبًا تجاه الإله فحسب، بات واجبًا تجاه مطالب الفضاء العام، وواجبًا من أجل تلبية الحقوق الإنسانية، وتحسين الذات الإنسانية عن طريق أخلاق الأنوار المستقيمة والراشدة.

لنقلْ، إذًا، إنّ العتبة الأولى من العلمنة الأخلاقية، احتوت على الصلابة والثبات الفلسفي لمبادئها، إلاّ أنّ هذه الصلابة لم تحافظ على انغراسها في الوجدان والفضاء الاجتماعي، بل تشكّلت مناخ نقدية في الفلسفة والثقافة، أوحشها "كهنوت الواجب" والإلزامات اللاّمشروطة والتعالي العقلي والغايات المجرّدة. وهنا، بدأت حركة الحقوق الذاتية والتمجيد الشعري للحياة وإثبات الفردانية وإرساء معاني

(8) يقول باسكال إنجل Pascal Engel في كتابه **رذائل المعرفة: بحث في الأحكام الأخلاقية الفكرية** *Les Vices du savoir Essai D'éthique intellectuel*: "يوحي فوكو أنّ التصور الديكارتي القائل بوجوب تكوين اعتقاداتنا بناء على وضوح أفكارنا فقط، باستثناء أي شرط آخر للفاعل المفكر، ولا سيّما الشروط الأخلاقية انتصر في العصر الكلاسيكي، وأنّ نظرية المعرفة، أي الإبستمولوجيا، نظرية العقلانية، وعلى نحو عام، تصورنا عن المعرفة العلمية، قد استبعدت معرفة علاقته القديمة بالأخلاق [...] الاعتبارات الأخلاقية، ولا سيّما تلك التي لها علاقة بالفضيلة، سواء أكانت فكرية أم أخلاقية، اختفت تدريجيًا منذ عصر النهضة، على الأقل من أشكال التفكير الاجتماعية والسياسية". ينظر: باسكال إنجل، **رذائل المعرفة: بحث في الأحكام الأخلاقية الفكرية**، ترجمة قاسم المقداد (بيروت: دار نينوى، 2021)، ص 24.

(9) تشارلز تايلور، **المتخيّلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة الحارث النبهان، مراجعة ثائر ديب (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 119.

الفعل الأخلاقي ومعاييره ليس بالواجب تجاه الإله، أو الواجب تجاه الآخر، بل الواجب تجاه الذات وكيفية إمتاع الذات بمعزل عن مقولات الخير والشر، ليست المعايير الكلية هي التي تفرض سلطانها على السلوك غير آبهة بآلامه وحقوقه بل إنّ الشعور بالمتعة وخصخصة الواجبات وتلبية رغبات الغرائز نفسيًا هي المناظير التي تعيّن قيمة الأنساق المعيارية، وقيمة الواجبات الكلية، وقيمة نكران الذات، فالحركة المضادة في معجم العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية هي الذات مفهومة بالمعنى النفساني الاشتهائي الرَّغوب. إنّ أوامر الواجب المطلقة في صميمها هي التي أرَّخت لنسيان الذات الفردانية وحقوقها في تلبية المُتع والعيش بصورة جمالية في الوجود وإثبات الجسد والجمال والحِسّ.

هذا، وإذْ بانت ملامح ما بعد الواجب فإننا نترقّى في التفصيل والبيان قليلاً، فنقول:

1. ما بعد الواجب أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، ليست فلسفة أخلاقية تريد لمعايير مخصوصة أن تثبت وأن ترسخ، بل تستوحش من فكرة المعيار والإلزام رأسًا، وتستوحش من فكرة "يجب عليك"، و"الذات من أجل الغير"، و"الفعل من أجل المعنى"، إنّها لا تستأنس إلّا بالسعادة الفردية والتلبية الفورية للرغبات، وامتصاص الفضاء العام في الفضاء الخاص، "لقد تخلّى الـ'يجب أن' عن منزلته لصالح تعظيم السعادة، واللّزوم القاطع لصالح الإثارة الحسية، والمنع القطعي لصالح الضبط الاختياري. لم يعد الخطاب البلاغي المهيب للواجب في قلب ثقافتنا، فقد عوّضناه بإغراءات الرغبة، ونصائح الطب النفسي، ووعود السعادة والحرية هنا والآن"[10].

2. ما بعد الواجب لها مفهومها الخاص للفردانية، ففي العتبة الأولى من العلمنة الأخلاقية كان مثال الفلاسفة هو الفردانية البطولية، فردانية الصدق والكرامة الإنسانية، فردانية إذابة القواعد الإلزامية التي تشرَّبتها الذات ضمن الأخلاق المغلقة والتربية الاجتماعية الانضباطية، فردانية الإنسان المتفوّق على الجموع التي لا تلائم أسماعها إرادته، فردانية مكابدة الألم والقلق والمعاناة من أجل "الأخلاق المفتوحة" في وجه "الأخلاق المغلقة"[11]، و"الوجود الأصيل" في وجه "الوجود الزائف"[12]، أو "الإنسان المتفوّق" في وجه "الإنسان والإنسان الأخير"[13]. إلّا أنّ هذا اللون من الفردانية الذي كان يقتضي الفكر المستنير والشجاعة والكفاح من أجل المعنى فلم يعد مطلوبًا ولا مستساغًا، "لقد زالت النماذج الملحمية والأخلاقية والسياسية التي كانت تكتنف ثقافة الأصالة، وتركت مكانها للتحقق الذاتي للأنا بالمُتَع الحميمية التي تنطوي عليها السعادة الشخصية. ونتاج ذلك أنّ أخلاق الأصالة في أيامنا لا تناسبها قيم الالتزام، بقدر ما توافقها قيم جمالية الحياة. وهنا، نحن ندخل عصر أصالة ما بعد البطولة من بابه الكبير لأنّ السعادة أعظم

(10) جيل ليبوفتسكي، **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة**، ترجمة عصام المراكشي (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، ص 45.

(11) اشتهرت مع هنري برغسون Henri Bergson (1859–1941).

(12) اشتهر بها مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889–1976).

(13) اشتهر بها فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900).

قدرًا من الفضيلة. ومع صعود ثقافة الاستشفاء النفسي والشهوانية نحن نشهد ولادة إنسان آخر للأصالة"[14].

وهكذا، إذًا، تتبدّى أخلاق ما بعد الواجب، بوصفها نموذجَ عيشٍ أو خطاب أو حالة من الوجود، تشتقُّ مفاهيمها من الذوق، لا من المنطق، وتشعر بالسعادة عندما تلبّي مطالب الجسد الرَّغوب؛ لا بالاستجابة إلى قانون الواجب الذي يعترف بالسعادة باعتبارها غاية للفعل الأخلاقي، إنها علامة على نهاية الوعي الفكري والاستعاضة عنه بالوعي النفسي والنرجسي، وهذه الخلاصات الثقافية التي بانت بها العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، إنما تتغذّى في رؤيتها للعالم والذات والوعي والسعادة ونسق المجتمع من أصول فلسفية لم تكن لها المنزلة الحضورية في جوانب الفلسفة الحديثة، بسبب تسيّد مفاهيم الحداثة العقلية وقيم الأنوار المستقيمة وقيم "الواجب مهما كان الثمن". ولأجل ذلك، فإنّنا نكتفي في بيان معاني ما بعد الواجب بهذا التّحليل، ونمضي إلى مطلوبنا، في استخراج الأصول الفلسفية، باعتبارها الحركة الفلسفية التي تهبط إلى أسس ثقافة ما بعد الواجب أو العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية التي أنشأت المجتمعات ما بعد الأخلاقية.

ثالثًا: في الأصول الفلسفية

ليس القصد بالأصل هنا، البحث التاريخي من أجل القبض على لحظة الميلاد الأصلية أو لحظة البدء الأولى، بل القصد هو الاقتراب المنهجي من النصوص التي أسّست لما بعد الواجب، لأنّنا نبصر في الأفكار الفلسفية، باعتبارها الأصول الحقيقية للتحوّلات الثقافية، التي تبدأ أفكارًا لكنّها تنتهي إلى أفعال اجتماعية مشتركة[15]، وهيئات نفسية ظاهرة. وارتكازًا على هذه الفكرة في النظر إلى الأمور، فإنّنا نصرف قولنا إلى تفصيل هذه الأصول وتبيين أغراضها المعرفية والسلوكية.

1. فيض الطاقة الحيوية هو المحدد لمعنى السلوك الأخلاقي

نجد الخطوط الأساسية لهذا المنظور في فهم الأخلاق عند جون ماري جويو Jean–Marie Guyau (1854–1888) في كتابه **الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء** *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1884)، وفيه نقد لفكرة الإلزام المتعالي والواجب العقلي، وغرس لبذرة الأخلاق في فيض الطاقة الحيوية، بالاستناد إلى فكرة معطيات الحياة نفسها[16]. يقول جويو شارحًا رؤيته: "وقد استبعدنا كل قانون سابق على الظواهر وعال عليها، وبالتالي كل قانون قطعي وقبلي، وعمدنا إلى الظواهر

(14) جيل ليبوفتسكي، **تتويج الأصالة**، ترجمة محمد بن الطيب وعادل النجلاوي (الرياض: دار أدب للنشر والتوزيع، 2022)، ص 99.

(15) يقول تايلور: "يحدث في أكثر الأحيان أن يتسرّب إلى المتخيّل الاجتماعي ما يبدأ على شكل صورة نظرية يحملها بعض الناس، وربما يكون التسرّب إلى أفراد النخبة في البداية، لكنه يتجاوزهم إلى المجتمع كله بعد ذلك. هذا ما حدث، على نحو عام، لنظريات غروتيوس ولوك، على الرغم من أنها شهدت تحوّلات كثيرة على امتداد هذا المسار، بحيث نتجت عنها صيغ متنوعة في نهاية المطاف". ينظر: تايلور، ص 38.

(16) ثمة تعالقات بين نيتشه وجويو، خاصة في نقد مذاهب المنفعة الإنكليزية، وفي اعتبار الحياة نوعًا من الانجذاب نحو ذاتها، للاطلاع على هذه التعالقات، ينظر: إبراهيم عمر، "جويو ضد نيتشه"، **مجلة إبداع**، العدد 9 (أيلول/ سبتمبر 2001).

نفسها نستمدّ منها القانون، وإلى الواقع نستمدّ منه مثلاً أعلى، وإلى الطبيعة نستخرج منها الأخلاق"[17]. وجليّ هنا أنّ الأساس الذي ينبع منه القانون الأخلاقي، إنما هو السطح وليس العمق، المحايثة Immanence، وليس التعالي، "فليس في أخلاقنا من مبدأ فوق الطبيعة، فمن الحياة نفسها، ومن القوة الملازمة للحياة، إنما يتفرّع كل شيء، إنّ الحياة تضع لنفسها قانونها، بتطلّعها إلى الاتساع والنماء بغير انقطاع. إنّها تفرض على نفسها واجب العمل، لقدرتها على القيام بالعمل"[18]. ويقدم جويو لإشكالية الغيرية والأنانية، أو الأنت والأنا، أو بين الذي لي والذي لك، بين المصلحة الشخصية ومصلحتنا العامة، حلاًّ من منظور ما يسميه الخصوبة الأخلاقية التي لا ترتهن إلى مقولة الغايات البعيدة بل من فيض الحياة الفردية نفسها، تنبثق نقطة الانطلاق نحو الغيرية، "فمن الناحية المادية، رأينا أنها حاجة فردية أن يلد الفرد فردًا آخر، بحيث إنّ هذا الآخر يصبح كأنّه شرط لنا نحن، إن الحياة كالنار لا تعيش إلّا إذا تواصلت، وهذا يصدق على العقل كما يصدق على الجسم، فكما أنّ من المستحيل أن نحبس النار فكذلك من المستحيل أن نحبس العقل"[19]. ومقتضى هذا الإقرار إنهاء التعارض المانوي بين الفردي والاجتماعي، أو بالأحرى اعتبار الفردي يتّجه بصورة أفقية نحو الجماعي، إنّه الفضاء الذي ينبجس من خلاله، ومن ثم فهو خصب ومثمر.

يوجّه جويو نقده إلى قانون "حساب اللّذات" الذي تراءى لمذاهب المنفعة، باعتباره المحرك التحتي والخفيّ للسلوك الإنساني، فاستنتجوا منه الغائية النفعية معيارًا محدِّدًا للقيمة الأخلاقية؛ بينما نقطة الانطلاق عند جويو ليست هي العلّة الغائية بل العلّة الفاعلة، فهي القوة التي تريد أن تعمل، يقول مُظْهِرًا هذه الفكرة: "والواقع أن الإلزام بالنسبة إلى من لا يسلّم بأمر مطلق، ولا بقانون متعال، ما هو إلّا صورة خاصة من صور الاندفاع. فلو حلّلتم الإلزام الأخلاقي والواجب والقانون الأخلاقيَّ، لوجدتم أنّ ما يكسبه صفة الفعل إنما هو الاندفاع الذي لا ينفصل عنه [...] الوجوب ليس إلّا تعبيرًا عن القدرة التي تصير بالضرورة إلى فعل، فتصبح بالنسبة إليه مثلاً أعلى، تصبح ما يجب أن يكون، لأنّها ما يمكن أن يكون"[20]. إنه يبتغي تصريف القول، في كون مصفوفة المعايير السائدة مثل المنفعة والواجب والفضيلة، قد نصادفها في الطريق نحو الذات الزاخرة بالقوة والممتدة والصاعدة دومًا، لكن لن تصبح هذه اللحظات مثلاً أعلى ساميًا للفعل الخلقي.

لنقلْ، إذًا، إن الأخلاقية التي طوّرها جويو تقوم على فرضيات أساسية، منها:

أ. المطلق الذي يغذّي المفاهيم الأخلاقية هو الحياة التلقائية التي تبدع الغنى الأخلاقي والتفوّق على الواقع، والحياة ليست في حاجة إلى قانون الواجب الذي يرشدها، أو إلى قانون حساب اللّذات المنفعي، إنها مرشدة نفسها، وتعرف طريقها نحو الخير من غير إكراه خارجي، وكأن تصميم الحياة يقودها إلى الخير.

(17) جون ماري جويو، **الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء**، ترجمة سامي الدروبي (القاهرة: دار الفكر العربي، 1946)، ص 227.

(18) المرجع نفسه، ص 32.

(19) المرجع نفسه، ص 229.

(20) المرجع نفسه، ص 230.

ب. إثبات الفردية والأنانية وتوظيف الاستعارة البيولوجية "حتمية الولادة"، لأجل الاستدلال عليها، فالأنانية ليست جزيرة منعزلة تستمتع بلذّاتها وحدها، إنّ شعورها باللذّة يَقْوى بقدر ما تتواصل وتشتبك وتشارك الآخرين، وهنا يكمن سرّ الخصوبة الأخلاقية.

ج. "وفقًا لجويو، أخطأ كانط عندما اعتقد أن الحرية الفردية ترتبط بالطابع الكلي للقانون. الاستقلال الحقيقي يجب أن يؤدّي إلى إنتاج الأصالة الفردية أو التميّز، وليس إلى التوحيد الكلي. ومن هنا، فإنّ الإلزامية، من خلال طابعها المطلق والكلي، لا تجد مكانًا لها في النظرية الأخلاقية"[21].

د. وإذ تبيّنت ملامح الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء، فإنّه حقيق بنا القول إن هذه الأفكار أقرب إلى ما بعد الأخلاق أو إلى الديمقراطية الأخلاقية ما بعد الحديثة، فتأليه الواجب والإلزام الكلي والغيرية المثالية هي طريدة لفكره السائل وأهداف لانتقاداته، ومن ثم، فإنّ "أفكار جويو حول الأخلاق ليست غريبة عن التحديات التي تواجه عصرنا"[22]. فالحياة لا ترغب في أن تتأمّر بإلزامات فوقها، والفردية مندفعة نحو ذاتها، متحررة من التأثيم والذمامة، منبسطة في الحياة، شاعرة بتصاعد اللذة مع الاشتباك والفرح الاجتماعي الذي يقاسمها اللذة أيضًا.

2. ليس الإنسان مقياس الأشياء كلها بل أنا هو هذا المقياس

كان لهذا الاعتبار نفوذٌ لافتٌ في الممارسات الثقافية ما بعد الحديثة، ويعد ماكس شتيرنر Max Stirner (1806–1856) رائد هذا الاتجاه؛ اتجاه استعادة الأنا المنسيّ في وعثاء البحث عن الحقيقي والإنساني والأخلاقي. إنّ مؤلّف كتاب **الأوحد وملكيّته** قد أزعجته الأنساق الدينية والعقلية والأوامر الأخلاقية، مثل الروحي والحقيقي والأخلاقي والوطني؛ ولأجل الإبانة عن رؤيته التي تنطلق من الأنا، ومن العلاقة المِلكية بالعالم، يقدّم لنا مجاز الحقب الثلاث في نمو الإنسان: الطفل والشاب والناضِج. الطفل روح شَغوف بالأشياء ورغبة في الفهم وانحصار في طلبها، بينما الشاب هو مرحلة الإيمان بقيم الروح فكريًا: الحقيقة، الحرية، والإنسانية، والعدالة؛ فالشاب يتصرّف إزاء العالم تبعًا لمصلحة المثل الأعلى وليس تبعًا لمصلحته الخاصة، الشباب هو زمن الأحلام والرغبة المضطرمة نحو تحقيقها؛ "لكن مُذ يبدأ المرء بتوديع ماضيه، وبالاستمتاع بكونه هو ما هو، وبأن يحيا حياته، فإنّه يكفّ عن متابعة المثل الأعلى، ليتعلّق بمصلحة خاصة أنانية، أي مصلحة لم تعد تسعى إلى إشباع الرّوح وحده، وإنما إلى إرضاء كامل الفرد؛ مذّاك تصبح المصلحة غرضية بحق"[23]. يبدو، إذًا، أنّ مصالح الإنسان الناضج باتت مادية وليست روحية، وكأنّ مفهوم النضوج عند شتيرنر يعادل كسر ألواح القيم العقلية، واكتشاف الإنسان لذاته مرّة ثانية، "الشاب كان تبيّن روحانيته، ومن بعد ذلك تاه في ملاحقة االروح الكلّي والكامل، الروح القدس، الإنسان، الإنسانية، وبإيجاز، كل المثل العليا. يتملّك الإنسان نفسه مجدَّدًا، ويستعيد

(21) Jordi Riba, "L'au–delà du devoir. Guyau précurseur de la morale de notre temps," *Corpus Revue de philosophie*, no. 46 (2004), p. 59, accessed on 21/1/2024, at: https://2u.pw/PU5nBjE

(22) Ibid., p. 57.

(23) ماكس شتيرنر، **الأوحد وملكيته**، ترجمة عبد العزيز العيادي (العراق/ ألمانيا: منشورات الجمل، 2016)، ص 38.

روحه المجسّد فيه وقد صار جسدًا وأصبح شخصًا"[24]. إنّ الأوحد والناضج والأناني والباحث عن مصالحه المادية، والناظر بعين الملكية إزاء هذا العالم، هو الإنسان الذي فتَّش عنه شتيرنر وسط ركام من الأنساق العقلية التي انتزعت منه مصالحه، وجعلته مطيعًا لمصالحها، كان طفلًا شغوفًا ومتضايقًا من أشياء هذا العالم، ثم صعد بروحه إلى ما وراء هذه الأشياء، كي يعيش تجربة الشاب المثالي الحالم في نِسبتها إلى الإلهي والكلّي، إلى أن وصل إلى حالة الإنسان الأناني "الناضج" الذي لا يهتم إلّا بما يُفرحه ويضع مصلحته فوق كل اعتبار.

إن غاية هذه الأنا هو الفرح والاستمتاع والشعور بتحقيق المصالح الفردية. ويشرح شتيرنر عبثية البحث عن الحقيقي والكلي بالتماثل مع عالم الحيوان، فالكلب أو الحصان لا يفكّر في الكلب الحقيقي أو الحصان الحقيقي، وينسى حقيقته الواقعية، إنّه حيوان مكتمل في وجوده الواقعي، من غير حاجة إلى التفكير في مثاله الحيواني الأسمى؛ وخطأ الروح والفكر عند الإنسان إنما يتمثّل في هذا النسيان لأنانيته ولكينونته الواقعية، حيث تاه هائمًا وسابحًا مع أوهام المُثل التي ابتكرها الفلاسفة تحت إكراه الحياة، غافلًا عن أنه جسد ومصالح مادية قبل أيّ تعيين آخر. "الإنسان الأخلاقي هو خادم هدف أو فكرة، إنّه يجعل من نفسه أداة للخير، مثلما يفتخر الإنسان المتديّن بكونه عبد الإله وأداته"[25]. إن الحركة المضادة للإنسان الأخلاقي هي الإنسان الحقيقي الذي يسكن هنا في الحاضر، والمُنْوَجِد فعليًا في الواقع، إنسان المستقبل ليس من أهدافه، من هنا فصاعدًا "لم تعد المسألة هي معرفة كيف نفوز بالحياة، بل كيف ننفقها ونستمتع بها، لم يعد الأمر متعلقًا بجعل الأنا الحقيقي يزهر في أناي، وإنما باستهلال عهدي وباستهلاك حريتي [...] أنتم تبحثون عن ذواتكم؟ إذًا أنتم ما زلتم لا تملكون ذواتكم! تتساءلون عمّا ينبغي أن تكونوا؟ إذًا أنتم لستم كائنين بعد! حياتكم غير انتظار طويل ومتّقد؛ تُقْنَا إلى المستقبل وعشنا على الرجاء طيلة قرون. شيء آخر هو أن نحيا بالاستمتاع"[26]. لنقلْ، إذًا، إنّ الإنسان ليس هو مقياس الأشياء كلها، إنما أنا هو ذلك المقياس، والأنا هنا، ليست لها حمولة منطقية أو فكرية، إنما حمولتها، ينفجر وينساب منها، الفرح والاستمتاع وإثبات الحياة، وغير خافٍ على كل عين بصيرة، أن ما بعد الواجب أو ما بعد الإنسان الأخلاقي، تلامس التحديات الأخلاقية للعصر الجديد، فالواجبات المؤلمة والغايات المستقبلية والإلزامات اللامشروطة لن تجد لنفسها مكانًا في **الأوحد وملكيته**، لأنّ الإنسان الناضج الذي استوى عنده الفهم يرغب ويشتهي ويحب ويستمتع هنا والآن. لا يقبل بتأجيل تلبية مصالحه المادية بل يطلب التلبية الفورية لها، ولا يضحّي بسعادته الخاصة من أجل إلزامات الواجب، بل سعادته وميولاته الجمالية هي نقطة الانطلاق. إنّ أفكار شتيرنر قد استحالت أسلوبًا من أساليب الحياة الثقافية الجديدة، أو بلغة القاموس التحليلي لتشارلز تايلور، كانت أفكاره تدور في حلقة النخبة، أما اليوم فهي عبارة عن متخيّل اجتماعي مشترك أو أسلوب في الحياة من غير تقنيات استدلالية أو مفاهيم منطقية.

---

(24) المرجع نفسه، ص 39.

(25) المرجع نفسه، ص 430.

(26) المرجع نفسه، ص 428.

3. من اللغة الأخلاقية إلى لغة العلم: نحو نفي خطاب الأخلاق إلى ما وراء العقل

كان لمباحث الميتا-أخلاق التي تقضي بتطبيق منهج نظرية المعرفة على الأخلاق، وتطبيق المنهج نفسه على البنية المنطقية للأحكام الأخلاقية، أثره في الأخلاق، ليس في نقاشاتها النظرية بل في أسبابها العملية، فالهوس بمنهج التحقّق، بخاصة في صيغته لدى الوضعية المنطقية، قد جرى تطبيقه على عالم الملفوظات الأخلاقية، فالشيء الذي غفلت عنه المباحث الأخلاقية أن الأوامر والنواهي أو الانفعالات والإرشادات هي لغة مخصوصة، ولأنّ الأمر هذا فالواجب هو تنزيل أدوات منهج التحقق التحليلي على هذه اللغة الأخلاقية، والغرض الإجرائي هو إنشاء مبحث يهتم بما بعد الأخلاق المعيارية، حيث يمكن القول إنّ التمايز بين ما بعد الأخلاق المعيارية قد عرف حضوره في الفلسفة الأنكلوفونية (التحليلية)، وبظاهرة لافتة، أما من جهة المفهوم فما بعد الأخلاق أو الميتا-إتيقا فهي دراسة معنى المصطلحات الأخلاقية والعلاقة المنطقية بين الأحكام الأخلاقية وأشكال أخرى من الأحكام، والوضع الإبستيمولوجي للأحكام الأخلاقية (هل يمكننا الحديث عن معرفة بشأنها؟ هل هي تعبير عن شعور؟)، وكذا عملية تبريرها والوضع الميتافيزيقي للخصائص الأخلاقية، بغضّ النظر عن أيّ تصوّر إتيقي خاص. ويرى الذين يقسِّمون الأخلاق بهذا الشكل أنه يتعيّن على الفلسفة الأخلاقية أن تهتم أساسًا، إن لم يكن حصرًا، بالميتا-إتيقا[27].

إن الميتا-أخلاق ضمن هذا المبحث تُجري التمييز المعهود في الاستعمال، بين الدلالة الوصفية والدلالة الانفعالية واللغة الأخلاقية، إنما تسكن المدلول الثاني، إنّها أشباه قضايا لخلوّها من المضمون المعرفي "وتكشف هذه الصلات استعمال الوضعيين المناطقة لاستراتيجية معنى المعنى، من أجل الدفاع عن لغة العلم، وطرح اللغة القيمية ونفيها إلى ما وراء عالم العقل والعلم. ولا يعني ذلك أنّ الوضعيين المناطقة قد قدّموا نظرية إيجابية في القيم، ذلك أنّ مثل هذه النظرية من اختصاص الفلسفة"[28].

فعلاً، فإنّ وضع لغة الأحكام الأخلاقية تحت مجهر المنهج الميتا-أخلاقي يسهم في التوضيح المنطقي والتحليلي لبنية أحكامنا الأخلاقية، خاصة أنّ "الأخلاق والمنهج لا ينفصلان"[29]. إن السيولة الاصطلاحية والدلالية للرؤى والأحكام الأخلاقية إنما تجد أساسها في كون "فلاسفة الأخلاق يشتغلون تحت رعاية الأنظمة الأخلاقية المسبقة، بينما يظهر المنهج التحليلي بوصفه انعكاسًا على لغة الأخلاق، وهي الميتا أخلاق، هذه الأخيرة اليوم؛ من أكثر الحقول خصوبة"[30]. ومستلزم هذا الاستخدام الخاطئ لأنظمتنا الرمزية، تحت الأوامر الأخلاقية المسبقة، عَطالة المباحث الأخلاقية في نموّها واستقلالها، مقارنة بالمباحث العلمية. وإنّ مفتاح تخطّي هذا الإشكال أن تتولّى الفلسفة دور العلاج والإيضاح لبنية

(27) Monique Canto–Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, vol. 2 (Paris: PUF, 2004), p. 1247.

(28) سحبان خليفات، **المدرسة اللغوية في الأخلاق: دراسة نقدية للاتجاه الإنجليزي المعاصر في الميتا-أخلاق** (عمّان: وزارة الثقافة، 2010)، ص 58.

(29) Angèle Kremer Marietti, *L'éthique en tant que méta–éthique* (Paris: L'Harmattan, 2001), p. 3.

(30) Zielinska Anna, *Méta–éthique, connaissance morale, scepticismes et réalisme* (Paris: Vrin, 2013), p. 9.

اللغة الأخلاقية ولمنطق اشتغالها، يقول لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889–1951): "لا يمكن لأيّ منطوق وقائع أن يكون، ولا أن يتضمّن، حكم قيمة مطلق [...] إنّ كلماتنا كما نستعملها في العلم سُفن لا تستطيع غير أن تحمل الدلالة والمعنى وتنقلهما – الدلالة والمعنى الطبيعيين. إذا كانت الأخلاق موجودة، فإنّها فوق طبيعية، بينما كلماتنا لا تريد التعبير سوى عن وقائع"[31]. والراشح من هذه التقدمة التحليلية، توجيه التفكير من اللّغة إلى الاستعمال، وصرف النظر عن المعاني المثالية، بخاصة المطلقة منها، والانغراس في الفعل والاتصال اليومي، إن اللّغة قالب لا تحتمل إلّا ما يوضع داخله، وخطأ التفكير أنّه ينقل المعاني من أحداثها الحسية إلى المعاني المطلقة، أو من الوقائع الأصلية إلى التشبيهات الاستعارية، والمثال الذي يظهر هذه الفكرة قولي إنّي مندهش من وجود العالم، فالواقعة الأصلية لهذه العبارة أنّني مندهش من بيت هُدِم، بينما عبارة أنّني مندهش من وجود العالم، لا معنى لها، فليس في قَصَبتي المفكرة ولساني المتلفِّظ وسيلة معرفية تُطلعني على أنّ هذا العالم من الممكنات وليس من الموجودات. لقد اعتبرت الميتا–أخلاق أن مشكلة الأسس الأخلاقية تماثل مشكلة الأسس المنطقية وثوابتها، "إنّ الأسئلة التي تطرحها الميتا–أخلاق تلتقي مع حقول فلسفة اللغة الأخرى بشكل كثير [...] إذا كان من الضروري تقديم مبادئ أخلاقية، يبدو أنه من الضروري أيضًا التساؤل حول وضعها المنطقي leur statut logique، ونطاق تطبيقها، وشموليتها. يجب أيضًا على الأخلاق أن تتخذ موقفًا تجاه المبادئ الأساسية للمنطق، مثل مبدأ عدم التناقض. هل يجب أن تكون القواعد الأخلاقية متناسقة تمامًا بصورة مسبقة، أم يمكن أن تُظهر تناقضات ظاهرية"[32]. وليس موضوع الميتا–أخلاق الأمر المعياري، أو الأخذ بأيدي الناس نحو سلوك معيّن، أو تبنّي رؤية أخلاقية معيّنة، وغرضها المنهجي هو صرف البحث عن الأخلاق المعيارية، وتحويل موضوع الأخلاق إلى إبستيمولوجيا اللغة الخلقية. إنها أقرب إلى التقارير العلمية عن نشاطات الناس، منها إلى المُثل التي يرتكزون عليها في تأويل أفعالهم، ولذلك تعاضدت في الميتا–أخلاق علوم أخرى عدا المنطق واللغة، مثل نظرية المعرفة وعلم الاجتماع وعلم النفس. فهي أقرب إلى الوصف الموضوعي، منها إلى الترغيب القيمي.

لقد ساهمت هذه التحليلية الإبستيمولوجية في تصفية النظم المرجعية المتعالية للأخلاق، بخاصة النظم الدينية والعقلية، وبات التداول والاستعمال في فضاء عمومي يبتغي التأثير باللغة هو النموذج السائد، بينما تركت أوامر الفلسفة المعيارية والإلزامات العقلية تسكن في مفاهيمها السّاكنة، وفتحت الفضاء لأجل الفعل انطلاقًا من اللغة الواقعية والوصفية والحيوية والاستعمالية، وبناءً عليه، فهي لحظة من لحظات فصل اللغة عن القيمة، هذا الفصل أضاف مبررًا إبستيمولوجيًا إلى العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، فعندما تُفصل اللغة عن القيمة، يكون الكلام منغرسًا في التواصل والتداول، مستعمَلًا لأجل تلبية المتع الاستهلاكية، ولأجل إفراغ اللغة من المضامين الأخلاقية، والاكتفاء بالمضامين الاستعمالية، ومن ثم، الإسهام في جفاف الفلسفة الأخلاقية المعاصرة. ونظرًا إلى هذا التضمين الانفصالي عن القيمة بوساطة منطق التحليل اللغوي، وحذف الجوانب الانفعالية والإرشادية للغة، اعتبر جون ولسون John Wilson

(31) لودفيغ فيتغنشتاين، **في الأخلاق والدين والسحر**، ترجمة حسن أحجيج (القاهرة: العربية للنشر والتوزيع، 2019)، ص 40–42.
(32) Anna, p. 9.

في كتابه **العقل والأخلاق** *Reason and Morals*: "ما فعله الفلاسفة [الميتا-أخلاقيون] هو أنّهم أرونا الهيكل المنطقي لتفكيرنا الخلقي [...] ثم تركونا وشأننا"[33]. وبالفعل، فإن الحياد في المسائل الأخلاقية لا يحلّ المشكلة بل يتركها للذات النفسية التي إذا لم تجد معيارًا كليًّا ترتكز عليه، فلن يبقى أمامها إلّا الفضيلة الشخصية، والمقياس الذاتي للقيمة الخلقية، والحرية التي انتحلت صفة تعيين القيم كلها. وهكذا، فإنّ الميتا-أخلاق لا تفهم من المفاهيم الأخلاقية إلّا مستواها الوصفي، بينما الأخلاق حاوية على الدافعية الانفعالية والإرشادية السلوكية.

أتاح لنا ما سبق أنّ أصول العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، في ضوء النماذج التي سقناها[34]، من جون ماري جويو إلى ماكس شتيرنر، إلى التحليل المنطقي للغة الأخلاقية، قد قادت البحث الأخلاقي إلى ما بعد الفلسفة المعيارية، أو بالأفصح إلى ما بعد الأخلاقية التي فاقمت من الرغبة بعد أن كان الخطاب الأخلاقي يطمح إلى تنظيمها، فالسعادة والأنا والإغراء والجسد هي عناوين الفعل الأخلاقي ما بعد المعياري، وهي ليست مجرّد تحوّلات ثقافية أناسية، بقدر ما هي أصول فلسفية تبشّر بنهاية المتعالي، وتثبت فيض الطاقة الحيوية، وتهجر المثالي والكلّي لأجل الواقعي والفرداني، وتبصر في المعيار حكمًا أخلاقيًا مسبقًا، وتطبّق التفكيك على بنية المنطقية، تمهيدًا لنزع القداسة عنه.

خاتمة: ما بعد العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية

ليس الإقرار بتسيُّد العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، بالمدعاة والتقوُّل بنهاية القيمة والمعيار، لكن لا بد لنا من الوعي بالجوانب الإيجابية للأفكار التي أشرنا إليها في التحليل، وإذا كان المطلوب منّا تجاوزها، فإنّ التجاوز هنا، لا يعني نفي قيمتها رأسًا، إنما جني الجوانب الإيجابية منها والاتفاق على أهمية الخطوط النقدية التي فتحتها هذه المناحي، ويمكن أن نرصد منها:

1. حقيق بنا القول إنّ الفلسفة المعيارية كانت في علاقة نسيان مع الكينونة الواقعية للإنسان ومكابداته وآلامه، كانت تجد كمالها الذاتي في قيمتها المعيارية، وليس في الاعتناء بالحياة الانفعالية والوجدانية الملموسة، ونظرًا إلى هذه المسافة بين عالم المعنى وعالم الذات، ظهرت مناحٍ فلسفية أخلاقية، لا تنطلق من الواجب الآمر بل من الجزء الحيوي المسكون بالألم والبحث عن المعنى. غير أنّنا وضمن آفاقنا الفكرية ليس الأقوم في ضوء التحديات الجديدة هو الانتصار للمعياري على حساب الحيوي أو العكس، بل شقُّ مساحة خضراء تقرّب المعياري إلى المحايث، وترتفع بالحيوي من الانحصار في الحقوق الذاتية والأنا والسعادة، إلى جودة الحياة وفن العيش

(33) نقلًا عن: خليفات، ص 416.

(34) ترى جاكلين روس Jacqueline Russ (1934-1999)، في كتابها **الفكر الأخلاقي المعاصر**، أنّ تجدد البحث في ما تسميه الأخلاق النظرية إنّما يجد مبرّراته في سلسلة التحوّلات الثقافية التي شاركت في ولوج زمن "الفراغ الأخلاقي النظري"، وتركت أثرها العملي في الإنسان، حيث تبصرها في: "إفلاس المعنى والعدمية، وتهافت الأيديولوجيات والطوباويات، وانتصار الفردية، وظهور تقانات جديدة محدثة زيادة قاسية في قدرات الإنسان. وترى أن هذا يقود إلى تحوّل الوجدان الأخلاقي المشترك ومبادئ المجتمع المعيارية". ينظر: جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة عادل العوا (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001)، ص 13-19.

الحكيم. ويمكن أن نسمّي هذا الشرط "الاطمئنان الأخلاقي"، وهو صفة نفسية وروحية مكانها بين الذاتية الرَّغوبة والأصولية الأخلاقية، وسيرها يبدأ من "الاطمئنان في إصدار الأحكام الأخلاقية التي يقصد منها سريانها، بشكل مشروع، عبر الثقافات، وفي استحقاق السعي إلى إقناع الآخرين بمشروعيتها على حد سواء [إنّها الأخلاق السياقية] التي تفهم الأخلاقي بوصفه متعاليًا، وبوصفه مطلقًا، وبوصفه محايثًا، وبوصفه متجاوزًا"[35].

2. من المكاسب الإيجابية التي تتراءى لنا من الميتا-أخلاق، اليقظة من سوء استعمال ملفوظاتنا الأخلاقية، والوعي ببنائها المنطقي والمعنوي، فكما أنّ المنطق هو آلة الفكر المنهجية، فإنّ حاجتنا إلى الاستدلال على أحكامنا الأخلاقية أشد أهمية، لأنّ الأخلاق ترتبط بعالم الحياة وليس بدائرة التفكير فحسب؛ يمكن القول إذًا "إنّ للميتا-أخلاق وظيفةً معياريةً قوامها عقلنة حياتنا الخُلقية، بإعادة تنظيم لغتنا، وتفكيرنا الخلقي، ولا يمكن التسليم بشرعية البحث الميتا-أخلاقي ما لم نسلّم أوّلًا بأنّنا نريد أن نصير أكثر عقلانية [...] إنّ التوضيح المنطقي لبنية الأحكام الخلقية ذو قيمة كبرى في الحالات المُشكَلة والمختلف فيها. إنّ المنهج الميتا-أخلاقي ضروري لإزالة الالتباسات في مناقشاتنا، والحيلولة دون الانخداع بالتفسيرات المضلّلة للحياة الخلُقية"[36].

3. إنّ أساسيات السياق والاستعمال والاطمئنان في الهيئات الخلقية تفكير خارج ثنائية المعياري والمابعد أخلاقي، بخاصة سياق الخصوصيات الثقافية العربية، التي ما زالت منظوماتها الأخلاقية المعيارية تغذّي عوالم الفكر والسلوك، لكنها تغذية نسَقية أقرب إلى الفلسفة المعيارية التاريخية في السياق الغربي؛ لذا، فإنّ تحريك السكون في القول الأخلاقي العربي مشروط بإدخال قيمة السياق والذكاء والتوازن والتوافق والاستنباط من المعاني نحو الوقائع والمسالك غير المعهودة، وهذا هو جوهر الأخلاق التطبيقية - الاستعمالية التي من خلالها نقيم سلسلة التكامل بين المعيار وأتون الفعل، أو بالأفصح لا بدّ من الوسيط الأخلاقي الذي ينير الدروب للمجتمعات العربية كي تسلك في أفعالها وتحدياتها الجديدة بالأخلاق المطبقة وليس بالمواعظ المطلقة فحسب، فقضايا العدالة والكرامة والتغيير والحرية والتحوّل الثقافي والمشترك الأخلاقي الإنساني، على الرغم من صلابة منظومة القيم في الثقافة العربية، فإنّ الوسيط الأخلاقي لم يقتدر على إيجاد صيغ عربية أصيلة لهذه المفاهيم التي ظهرت بسبب الظروف والتحديات. من هنا، تأتي فكرة تدعيم خطاب الأخلاق المعيارية العربية وتقويتها بالأبعاد السياقية واللغوية والترابطية من أجل الاقتدار على إيجادها في الفضاءين الخاص والعام.

(35) سيسيليا إريكسن، **التغيّر الأخلاقي: الديناميات والبنية والمعيارية**، ترجمة مصطفى سمير عبد الرحيم (الجزائر: ابن النديم؛ بيروت: دار الروافد، 2023)، ص 203-222.

(36) خليفات، ص 418-426.

المراجع References

العربية

إريكسن، سيسيليا. **التغيّر الأخلاقي: الديناميات والبنية والمعيارية**. ترجمة مصطفى سمير عبد الرحيم. الجزائر: ابن النديم؛ بيروت: دار الروافد، 2023.

إنجل، باسكال. **رذائل المعرفة: بحث في الأحكام الأخلاقية الفكرية**. ترجمة قاسم المقداد. بيروت: دار نينوى، 2021.

بلعقروز، عبد الرزاق. **تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**. ط 2. بيروت: منتدى المعارف، 2019.

تايلور، تشارلز. **المتخيّلات الاجتماعية الحديثة**. ترجمة الحارث النبهان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

جويو، جون ماري. **الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء**. ترجمة سامي الدروبي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1946.

خليفات، سحبان. **المدرسة اللغوية في الأخلاق: دراسة نقدية للاتجاه الإنجليزي المعاصر في الميتا-أخلاق**. عمّان: وزارة الثقافة، 2010.

روس، جاكلين. **الفكر الأخلاقي المعاصر**. ترجمة عادل العوا. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001.

رولز، جون. **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق**. تحرير باربارا هرمان. ترجمة ربيع وهبة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

سبيربير، مونيك كانتو وروفين أدجيان. **الفلسفة الأخلاقية**. ليبيا/ لبنان: دار الكتاب الجديد، 2008.

شتيرنر، ماكس. **الأوحد ومِلْكِيتُه**. ترجمة عبد العزيز العيادي. العراق/ ألمانيا: منشورات الجمل، 2016.

عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002.

عمر، إبراهيم. "جويو ضد نيتشه". **مجلة إبداع**. العدد 9 (أيلول/ سبتمبر 2001).

فتغنشتاين، لودفيغ. **في الأخلاق والدين والسحر**. ترجمة حسن أحجيج. القاهرة: العربية للنشر والتوزيع، 2019.

كانط، إيمانويل. **نقد العقل العملي**. ترجمة ناجي العونلي. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011.

ليبوفتسكي، جيل. **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة**. ترجمة عصام المراكشي. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018.

______. **تتويج الأصالة**. ترجمة محمد بن الطيب وعادل النجلاوي. الرياض: دار أدب للنشر والتوزيع، 2022.

الأجنبية

Anna, Zielinska. *Méta–éthique, connaissance morale, scepticismes et réalisme*. Paris: Vrin, 2013.

Marietti, Angèle Kremer. *L'éthique en tant que méta–éthique*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Métayer, Michel. *La philosophie éthique, enjeux et débats actuels*. Canada: Renouveau Pédagogique, 1997.

Riba, Jordi. "L'au–delà du devoir. Guyau précurseur de la morale de notre temps." *Corpus Revue de philosophie*. no. 46 (2004). at: https://2u.pw/PU5nBjE

Sperber, Monique Canto. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. vol. 2. Paris: PUF, 2004.



التسلم Received 2023-9-18 | التعديل Revised 2023-10-20 | القبول Accepted 2023-11-27 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/XUUT6749

الزواوي بغورة* | Zwawi Beghoura

خطاب العدل في الفكر العربي المعاصر: دراسة تحليلية ونقدية لنماذج أيديولوجية ونظرية**

The Discourse of Justice in Contemporary Arab Thought: An Analytical and Critical Study of Theoretical and Ideological Models

ملخص: يسعى هذا البحث لتحليل خطاب العدل في الفكر العربي المعاصر، وتشخيص بعض ملفوظاته الأساسية، وبيان علاقاته المتعددة، والوقوف عند سياقه الخاص والعام، معتمدًا على مدونة أولية من الخطابات - النصوص التي أَلَّفها مفكرون عرب معاصرون، وذلك بهدف استخلاص جملة من العناصر والقواعد التي تنظم هذا الخطاب وتوجهه.

كلمات مفتاحية: الخطاب، العدل، العدالة الاجتماعية، الفكر العربي، الأيديولوجيا.

Abstract: This paper analyses the discourse of justice in contemporary Arab thought, identifying some of its basic manifestations, indicating its various relationships and examining its general and specific context. The study relies on a preliminary corpus of discourses and texts composed by contemporary Arab thinkers, with the aim of extracting a set of common elements and rules that regulate this discourse and its direction.

Keywords: Discourse, Justice, Social Justice, Arab Thought, Ideology.

* رئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

Head of the Philosophy Department, College of Arts, Kuwait University. zouaoui.beghoura@ku.edu.kw

** يمثّل هذا البحث خلاصة لمشروع البحث: "خطاب العدل في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، دراسة تحليلية ونقدية لنماذج نظرية"، رقم AY01/21. وإنّني أنتهز هذه المناسبة لأتقدم بالشكر الخالص لإدارة الأبحاث بجامعة الكويت، وكلية الآداب، وقسم الفلسفة، على اعتماد هذا المشروع الذي سمح لي بالاطلاع على أعمال الباحثين العرب في موضوع أخلاقي وسياسي مهم هو العدل والعدالة الاجتماعية.

مقدمة

تبيّن الناظر في الحياة الثقافية والسياسية والأخلاقية العربية يدرك بيُسر حضور خطاب العدل في المناقشات الفكرية، والكتابات الإعلامية، والشعارات التي يرفعها كثير من الحركات الاجتماعية والثقافية في العالم العربي، وبخاصّة خلال أحداث ما أصبح يُعرف بالربيع العربي، وبعدها. وعملاً على رصد ذلك، وتحليله تحليلاً نقديًا، أو تشخيصه، فإنّ جملة من الأسئلة المنهجية تفرض نفسها، منها: كيف ظهر هذا الخطاب في الثقافة العربية المعاصرة؟ وما سياقه التاريخي والثقافي؟ وما معالمه الكبرى منذ أن شكَّل أحد أسس الحركة التحررية في العالم العربي، ومثالاً لقيام الدولة الوطنية أو القومية، وموضوعًا للنظر الفلسفي؟

يعتمد تحليل الخطاب، كما هو معلوم، على مدوّنة نصية تشكّل مرجعًا في بحث الأسئلة المطروحة. وإذا كان صحيحًا أنّ ثمة كمًّا هائلاً من هذه الخطابات المتنوعة، فإنّ هنالك معايير تفرض نفسها في عملية الانتقاء والتصنيف، ومنها أن تكون تمثيلية قدر الإمكان، وأن تحقِّق قدرًا من الموضوعية، وأن تسمح بتشكيل نظرة كلية؛ وأن تتكوّن على الأقل من مستويين من مستويات تحليل الخطاب، وأعني بذلك الممارسات الخطابية والممارسات غير الخطابية.

يحيل المستوى الأول على مفهوم الخطاب في علاقته بمفاهيم أساسية، أو بتعبير دقيق، على ملفوظات خطابية أساسية، منها المساواة، والحرية، والديمقراطية، والدولة ... إلخ. ويحيل المستوى الثاني على المجتمع والمؤسّسات الاجتماعية كمؤسسة التعليم والصحة والقضاء، على سبيل المثال. وهذا يعني أنّ الأطروحة الأساسية التي يتقدّم بها البحث هي أنّه لا يمكن الحديث عن العدل والعدالة الاجتماعية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر من دون الحديث عن المجتمع والدولة، والمجتمع العربي الحديث والدولة العربية الحديثة تحديدًا، وتجارب اجتماعية وسياسية وثقافية عربية محدّدة؛ وذلك لأنّ تحليل الخطاب في تحديداته الأولية يعني "دراسة الملفوظات المنطوقة والمكتوبة بوصفها ممارسات اجتماعية، ناتجة من سياقات خاصة"[1]. من هنا كان الخطاب من المنظور التداولي هو اللغة في حالة الاستعمال الفعلي.

وإذا سلمنا جدلاً أنّ العدل قيمة أخلاقية وسياسية مطلقة، فإنّها تتشكّل وتتشخص في نماذج وتجارب تاريخية، تفرض عليها قدرًا من النسبية، والتحوّل، والتغير، والثراء والتقدم أو الخواء والتراجع، رغم أنّ قيمة العدل، كما نعلم، قيمة أخلاقية وسياسية قديمة قدم الإنسان، ولعل صورتها الأولى تظهر في "الاعتدال"، و"المعاملة بالمثل"، و"إعطاء كل ذي حق حقه" إلى أن بلغت في عصرنا صورة "حقوق الإنسان"[2].

وهذا يعني، في سياق بحثنا، ضرورة التمييز بين العدل بوصفه قيمة ومثالاً، وأشكال من العدل النظري والعملي على حد سواء، تجسدت في خطابات معيّنة في فكرنا العربي المعاصر، يمكن تقسيمها منهجيًا

(1) Chris McVittie & Andy McKinlay, "L'analyse du discours dans les pays anglo–saxons," *Bulletin de psychologie*, vol. 5, no. 521 (2012), p. 426.

(2) ديفيد جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة 387 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 13.

إلى نوعين من الخطابات: الخطاب الأيديولوجي، والخطاب النظري. وهما خطابان متمايزان ومتداخلان في الوقت نفسه؛ لأنّهما من جهة يصدران عن مؤلفين مختلفين، لهم توجّهات فكرية وسياسية متباينة، ولكنهما يتضمّنان عناصر متداخلة، وينتميان إلى مرحلة تاريخية حديثة نسبيًا، يمكن تعيينها مبدئيًّا من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا، وتظهر في مؤسّسات حديثة ملازمة لظهور الدولة في المجتمعات العربية الحديثة، وهو ما يشير إليه المستوى الثاني من التحليل باسم الممارسات غير الخطابية[3].

أولًا: الخطاب الأيديولوجي[4]

يشكّل نص[5] كتاب سيد قطب (1906–1966) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، مَعلمًا محوريًا في هذا الخطاب الأيديولوجي. وثمة معطيات كثيرة تقف وراء هذا التصنيف، منها المعطى التاريخي والسياسي والثقافي المتمثل في أنّ هذا الخطاب – النص عبارة عن سجال ونقد ودحض للخطاب الرسمي وغير الرسمي على حدٍّ سواء، والمتمثل في خطاب الاشتراكية والرأسمالية في البداية، ثم في خطاب الاشتراكية الناصرية، ومختلف الاشتراكيات التي تبنّتها النظم العربية في ستينيّات القرن العشرين وسبعينيّاته، وبخاصّة في سورية، والعراق، وليبيا، والجزائر، وكذلك لما عُرف بـ "الاشتراكية الإسلامية". ثم إنّه كان ولا يزال وراء ظهور كثير من الخطابات الإسلامية عن العدل والعدالة الاجتماعية تحديدًا[6].

(3) لا يتعلق الأمر هنا ببداية أولية ومطلقة، لأنّ ثمة تاريخًا لمفهوم العدل في الفكر العربي، وهو ما سأشير إليه في العنصر الثاني في هذا البحث، ولكنني أعتقد أن هذه البداية تتفق وظهور الحركات الوطنية في العالم العربي وتحوّلها إلى طليعة قائدة لمعظم المجتمعات العربية، ولبداية تشكّل الدولة الوطنية واستقلالها عن الاستعمارين الإنكليزي والفرنسي، ولا تزال، كما نعلم جميعًا، فلسطين محتلة، وتعمل حركتها التحريرية على تقرير مصيرها، بناء على قيمة العدل، والحق في تقرير المصير. إنّ هذا الطرح يتفق، وما نقرؤه، على سبيل المثال، عند بعض الباحثين. ينظر: جلال أمين، "العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري"، في: جلال أمين [وآخرون]، **نحو مشروع نهضوي عربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 655.

(4) للأيديولوجيا، كما نعلم، معان عديدة، أهمها: أنّها تعبر عن مصالح جماعة معينة، وتقدم لها وعودًا مستقبلية. وهذا ما نقرؤه عند سيد قطب: "إلى الفتية الذين كنت ألمحهم بعين الخيال قادمين، فوجدتهم في واقع الحياة قائمين". ينظر: سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، 1995)، ص 5، 214، 216. ويجب الإشارة إلى أنني لا أذهب مذهب التمييز والمقابلة بين الأيديولوجيا والعلم كما يفعل، على سبيل المثال، الفيلسوف لويس ألتوسير Louis Althusser (1918–1990)، وبعض قرائه في الثقافة العربية، لأنّني أرى أنّه لا يمكن الفصل بينهما، وهو ما سأبينه في نهاية هذا البحث. ومعلوم أنّ تحليل الخطاب يهتم بتحليل الأيديولوجيا، بل إنّ ثمة اتجاهًا كاملًا في تحليل الخطاب لا يهتم إلّا بهذا الموضوع.

(5) ثمة نقاش حول العلاقة بين النص والخطاب، ولكن المؤكد هو أن النص في حد ذاته خطاب، وهو ما بيّنه العالم اللغوي الأميركي زليغ هاريس Zellig Harris (1909–1992). وتجب الإشارة إلى أنّه إذا كان تحليل المحتوى سابقًا لتحليل الخطاب، فإنّهما قد عرفا تكاملًا منهجيًا، بحيث يرمز للفرق والتكامل بينهما على هذا النحو: (الخطاب = النص + السياق/ النص = الخطاب – السياق). ينظر: الزواوي بغورة، **الخطاب، بحث في بنيته وعلاقاته ومنزلته في فلسفة ميشيل فوكو**، ط 3 (بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد – ناشرون، 2022)، ص 101–124.

(6) ينظر الدراسات الآتية: عبد الحميد براهيمي، **العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)؛ مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام** (القاهرة: الدار القومية للنشر، 1960)؛ محمد الغزالي، **الإسلام والمناهج الاشتراكية**، ط 4 (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)؛ جمال البنا، **نظرية العدل في الفكر الأوربي والفكر الإسلامي** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2011)؛ توفيق مقار ومحمد عبد القادر حافظ، **العدالة الاجتماعية وحقوق الفرد** (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]). ملاحظة: كتب مقدمة هذا الكتاب جمال عبد الناصر (1918–1970)؛ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، "الميثاق الوطني"، **الجريدة الرسمية**، السنة 13، العدد 61، 1976/7/30.

ولا خلاف في أنّ خطاب **العدالة الاجتماعية في الإسلام** يشكّل جزءًا من الخطاب الديني والأخلاقي والسياسي والأيديولوجي لمؤلّفه قطب، وهو في مجمله جزء من الخطاب الإسلامي المعاصر. لكنّ الذي يعنينا في هذا البحث هو الوقوف على بعض عناصر أو ملفوظات أو منطوقات لخطاب **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ومنها الدين والمجتمع، وجملة العناصر المكونة للعدالة الاجتماعية.

ولكن قبل ذلك، يجب التشديد على أمرين: أولهما هذه العلاقة بين الدين والمجتمع، وثانيهما ملفوظ العدالة الاجتماعية نفسه، وليس العدالة أو العدل على الإطلاق، رغم أنّ قطب يماثل في بعض فقرات نصوصه بين العدالة الاجتماعية والعدل. والسبب الذي يجعلنا نشدّد على هذين الأمرين هو أنّ العدالة الاجتماعية تتعيّن في مجتمع؛ لذا فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه بداية هو: ما مفهوم المجتمع عند قطب؟ يقول: "ولن يستقيم هذا الدين في عزلة عن المجتمع"[7]. ويقول: "لكن الإسلام لا يملك أن يؤدّي دوره إلّا أن يتمثّل في مجتمع، أي أن يتمثّل في أمة"[8]. فما الذي يعنيه بالمجتمع؟

يحضر ملفوظ المجتمع، والمجتمع الإسلامي تحديدًا، في مختلف كتابات قطب[9]، ويتداخل مع ملفوظات: الجماعة، والنظام الاجتماعي، والشريعة، والعقيدة، والأمة. وتلتقي كلها في التحديد العضوي للمجتمع الذي يستعيد بطريقة غير مباشرة حديثًا نبويًا مشهورًا[10].

يتحدّد المجتمع المسلم بأنّه "مجتمع عضوي بين أفراده ذلك التفاعل والتكامل والتناسق والولاء والتعاون العضوي، الذي يجعل هذا المجتمع يتحرّك – بإرادة واعية أو غير واعية – للمحافظة على وجوده، والدفاع عن كيانه، والقضاء على عناصر الخطر التي تهدّد ذلك الوجود، وهذا الكيان في أيّة صورة من صور التهديد"[11]. ويقول: "ومن ثم لم يكن بد أن تتمثّل القاعدة النظرية للإسلام (أي العقيدة) في تجمُّع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى [...] ولم يكن بد أن ينشأ تجمع عضوي حركي آخر غير التجمع الجاهلي"[12]. يعني هذا أنّ المجتمع المسلم يختلف عن المجتمع الجاهلي اختلافًا جذريًا، وتخترق هذه القسمة بين المجتمع المسلم والمجتمع الجاهلي مختلف نصوص قطب، وتشكّل مبدأً أساسيًا من مبادئ القسمة في تصنيفه للمجتمعات، والمعتقدات، والأفكار.

---

(7) قطب، ص 11.

(8) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط 6 (القاهرة: دار الشروق، 1979)، ص 5.

(9) ينظر خصوصًا: المرجع نفسه، ص 46–55؛ سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط 13 (القاهرة: دار الشروق، 2008)؛ سيد قطب، **السلام العالمي والإسلام**، ط 14 (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ص 94–149.

(10) "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى". أخرجه مسلم، وفي رواية البخاري بلفظ: "ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى". ينظر: "وجوب الانتصار للمظلومين وسبل نصرتهم"، **إسلام ويب**، شوهد في 2023/12/6، في: https://cutt.us/0fvmT؛ وحول المماثلة التي يجريها بين المجتمع، والنظام الاجتماعي، والجماعة، والشريعة، والعقيدة، والأمة، ينظر: قطب، **معالم في الطريق**، ص 48، 50، 52.

(11) قطب، **معالم في الطريق**، ص 48.

(12) المرجع نفسه، ص 50.

لا يتردّد قطب في الفصل في نشأة هذا المجتمع الإسلامي الذي صنعته في نظره الشريعة الإسلامية. يقول: "والعلة الرئيسية في تفرُّد المجتمع الإسلامي بنظامه الخاص هي أنّه مجتمع من صنع شريعة خاصة، جاءت من لدن إله، فهذه الشريعة التي وُجدت كاملة منذ نشأتها غير متدرجة تدرُّجًا تاريخيًا [...] هذه الشريعة هي التي أوجدت هذا المجتمع، وأقامته على أسسه التي أرادها الله لعباده"[13]. ويؤكد هذه الفكرة في قوله: "إنّه ليس المجتمع الإسلامي هو الذي صنع الشريعة، إنّما الشريعة هي التي صنعت المجتمع الإسلامي، هي التي حدَّدت له سماته ومقاماته، وهي التي وجّهته وطوّرته، ولم تكن الشريعة مجرّد استجابة للحاجات المحلية"[14]. وإذا كان مفهوم الشريعة يحتاج إلى تحليلٍ وتدقيق، فإنّ ما يجب الإشارة إليه هو ذلك التشديد الذي ركَّز عليه قطب، والمتمثل في البعد الأخلاقي للشريعة، وللعدل من حيث هو فضيلة اعتدال أو "توازن" أو"تعادل". يقول: "العدالة في نظر الإسلام: مساواة إنسانية ينظر فيها إلى تعادل جميع القيم [...]، وأنّ التوازن الاجتماعي هو القاعدة الكبرى التي يقيم عليها الإسلام بناء العدالة الاجتماعية"[15].

وما لا شك فيه أنّ هذا المنظور المثالي للمجتمع المتخيل والثابت، بما أنّ الشريعة هي التي صنعته، وهي التي تحكمه، يتنافى مع أبسط حالات التدرج والتغير، بما في ذلك تلك الحالات التي أقرَّها التفسير الديني للإسلام، وأعني بذلك عمليات التدرج في التحريم، والتي نقرؤها في القرآن الكريم، وتتنافى، بالطبع، مع ما يمكن تسميته بالمجتمع الواقعي الذي له بنيته وعناصره، وعلاقاته المختلفة، وأكثر من هذا صراعه وتعاونه، تنافسه وتضامنه، ورذائله وفضائله، ولذلك كله، فإنّ المجتمع يظهر في تحليلات قطب بوصفه "الجماعة العضوية الصغيرة المترابطة بعلاقاتها الشخصية ومصالحها المشتركة"[16]، وذلك عكس مفهوم المجتمع المركب و"اللاشخصي".

يتصف هذا المجتمع المثالي المتخيل بجملة من المبادئ الكلية والعامة[17]، منها العدالة الاجتماعية. فما عناصرها الأساسية؟

1. العدالة الاجتماعية في الإسلام جزء من التصوّر الإسلامي عن الألوهية والحياة والإنسانية. ويُلتمس هذا التصوّر في القرآن والسنة النبوية فحسب، ويجب ألّا يرتبط بأي مصدر آخر، وبخاصّة الفلسفة التي قال بها "فلاسفة الإسلام"، لأنّها في نظره "ظلال للفلسفة الإغريقية، غريبة في روحها عن روح الإسلام"[18]. وهو ما يعني أنّ العدالة الاجتماعية في الإسلام ذات طبيعة دينية

(13) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص 54.

(14) المرجع نفسه، ص 54–55.

(15) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص 178–179.

(16) فرديناند تونيز، **الجماعة والمجتمع المدني**، ترجمة نائل حريري، جوزيه هاريس (محرر) (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 57.

(17) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص 58–59.

(18) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص 20.

خالصة، إنْ لم تكن لاهوتية[19]، وبخاصّة إذا قبلنا بالفكرة القائلة إنّ ما يقدِّمه قطب هو محاولة نظرية قائمة على أسس دينية، وإنّ الحجة الأولى والأخيرة التي يستعملها هي حجة النص الديني المقدس التي تحولت إلى سلطة قطعية في عمليات الفصل والتصنيف والقسمة. يؤكّد هذا قوله إنّ التصوّر الإسلامي يقوم على فكرة أنّ "الوجود وحدة متكاملة الأجزاء، متناسقة الخلقة والنظام والاتجاه"[20]. وهذا الوجود صادر عن إرادة الله المطلقة، وأنّ الناس فيه "جزء من الكون متعاون متناسق مع سائر أجزائه، ولأنّ أفراد الإنسان خلايا متعاونة متناسقة مع الكون"[21]. وهو ما يعني أنّ العنصر الأساسي والمحدد لمفهوم العدالة عند قطب، هو العنصر الديني المتضمن بالضرورة للعنصر الأخلاقي، كما تبينه الكلمات والعبارات المستعملة، أو بتعبير دقيق، ملفوظات الخطاب القطبي نفسه، وبخاصة ملفوظ "العدل المطلق"[22].

2. يحكم التعاونَ والتناسقَ بين البشر، أو بالأحرى بين المسلمين، "منهجُ الله وشرعه"[23]. ولذا، فإنّ الأصل في الاجتماع البشري هو "التعاون والتعارف والتناسق في حدود منهج الله وشرعه"[24]، وأنّ "الحياة تعاون وتكافل في نظر الإسلام، لا حرب وتنازع وخصام"[25]. والحق أنه إذا كان التعاون يشكّل مظهرًا أساسيًا في الحياة الاجتماعية لا يمكن إنكاره، وأنّ حضوره دليل على قيام الحياة الاجتماعية، فإنّ الذي لا يجب إنكاره أيضًا هو ضروب المنافسة والصراع والحرب والاقتتال بين الناس، وبين المسلمين أنفسهم، أو داخل المجتمع الإسلامي نفسه. وبناء عليه، فإنّ من حق القارئ أن يتساءل عن السبب الذي يجعل قطب يعطي التعاونَ والائتلاف الأولويةَ في مقابل التنافس والصراع، لو لم يفكِّر في الجماعة التي يتوجّه إليها بخطابه، وليس في المجتمع الذي تخترقه ضروب من التعاون والتنافس، وأشكالٌ من التكافل والصراع، ويجعله يتناسى أو ينكر الصراع والاقتتال الذي عرفه المجتمع المسلم الأول الذي يتخذه مثالاً ونموذجًا للمجتمع الإسلامي الذي يخضع للحاكمية الإلهية، في مقابل المجتمع الجاهلي البشري الذي يحتكم إلى شرائعه الخاصة؛ وأقصد بذلك ما يُعرف عند المؤرخين بالخلافة الراشدة التي شهدت مقتل ثلاثة من خلفائها الأربعة! والحرب الأهلية التي اصطلح عليها بالفتنة الكبرى!

3. تقوم العدالة الاجتماعية في الإسلام على ثلاثة أسس: التحرر الوجداني المطلق، والمساواة الإنسانية الكاملة، والتكافل الاجتماعي الوثيق[26]. وتشترط قيام حكم إسلامي اصطلح عليه

(19) عمار بنحمودة، "طوبى العدالة الاجتماعية وعداء الديمقراطية"، **مجلة يتفكرون**، العدد 10 (2017)، ص 132.

(20) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص 22.

(21) المرجع نفسه، ص 23.

(22) المرجع نفسه، ص 188.

(23) المرجع نفسه، ص 23.

(24) المرجع نفسه، ص 24.

(25) المرجع نفسه، ص 28.

(26) المرجع نفسه، ص 32.

بـ "الحاكمية لله وحده"[27]. وهذه الحاكمية نظام مستقل ومتكامل. وهو ما يعني أن قطب يعطي الأولوية للجانب النفسي والأخلاقي في منظوره للعدالة الاجتماعية، الذي يشخص في الإيمان المتحرِّر من مختلف أشكال العبودية، باستثناء عبودية الله. ويشكّل هذا التحرّر حافزًا لتمثُّل قيم العدل، إلّا أنّنا نعلم أنّ هذا الحافز مهما كانت قوته، وحيويته، فإنّه إذا لم يتجسد في نظام من المبادئ والقواعد المحدَّدة، فإنّه سيكون موقّتًا ومحدودًا. ولنا في تجربة الخلافة الراشدة دليلٌ على ذلك، وبخاصّة ما شاب حكم الخليفة الثالث في توزيع الخيرات والثروات التي أدت إلى الانتفاضة ضد حكمه، ومن ثمة إلى قتله. وأمّا الأساسان الثاني والثالث، فإنّ قراءة ما قدَّمه قطب، تكشف عن اعتماده على الأسلوب المجازي والخطابي لتجاوز مختلف المشكلات التي تطرحها مسائل المساواة والتكافل في العدل، وذلك سواء على مستوى النصوص الأساسية للإسلام أو تجربته التاريخية، وما علينا إلّا أن نفكّر في ضروب التفاوت التي عرفها المجتمع المسلم بين الأحرار والعبيد، وبين الرجال والنساء، وبين المسلمين وأهل الكتاب أو أهل الذمة ... إلخ، وبخاصّة إذا علمنا أنّ المعنى الأولي للعدالة الاجتماعية مقرون بالمساواة أمام القانون، في حين أنّ العدالة الاجتماعية التي يتحدَّث عنها تحتكم إلى مبدأ التفاوت الذي يطبع المجتمع نفسه، وهو ما عبّرت عنه الشريعة نفسها.

4. تتحقّق العدالة الاجتماعية عند قطب بوسيلتين أساسيتين: التربية الأخلاقية، والقانون أو الشريعة؛ وذلك لأنّه يرى أنّ "القيم الإسلامية الرفيعة" هي وسيلة التعادل في المجتمع الإسلامي. وأنّ هذا التعادل لا يتحقّق إلّا بالبناء الذاتي بالتربية الإيمانية لأبناء المجتمع المسلم، وبالقوانين والتشريعات التي ترعى الدولة الإسلامية. يقول: "وحيثما حاول الإسلام أن يحقق العدالة الاجتماعية كاملة، ارتفع بها عن أن تكون عدالة اقتصادية [...] فجعلها عدالة إنسانية شاملة، وأقامها على ركنين قويَّين، الضمير البشري داخل النفس، والتكليف القانوني"[28].

5. لا يمكن فصل خطاب العدل هذا بعناصره الثلاثة: التحرر الوجداني، والمساواة، والتكافل، عن سياقه التاريخي. فإذا كان صحيحًا أنّ قطب أراد تقديم خطاب إسلامي في العدل موجَّه ضد الخطاب الماركسي والليبرالي، فإنّ هدفه الأساسي هو تقديم خطاب جدالي أو سجالي لأنصاره ومشايعيه[29]، ومدُّهم بوسيلة تمكِّنهم من الرد على الخطابات المنافسة. من هنا نرى أنّ خطاب العدل عند قطب هو "خطاب أيديولوجي بمقدار ما هو خطاب نظري، وهو كخطاب أيديولوجي، يشكِّل في لغة الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

(27) المرجع نفسه، ص 76.

(28) المرجع نفسه، ص 191.

(29) رضوان السيد، "مسألة العدل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر"، في: رضوان السيد [وآخرون]، **العدل في المسيحية والإسلام** (جونيه: المكتبة البولسية، 1998)، ص 102.

صورة من صور الحياة"[30]. وبوصفه كذلك، فقد عملت على تحقيقه مجموعة من حركات الإسلام السياسي المعاصر، بما في ذلك الحركة الإسلامية التي انتسب إليها، وقادها لمدة زمنية معينة.

6. لعل من المفارقة القول إنّه في الوقت الذي رفض فيه قطب العودة إلى أي مصدر من مصادر الفكر والفلسفة، بصفة خاصة، فإنّه في تصنيفه للمجتمع إلى جاهلي ومسلم يستعيد في الحقيقة التصنيف الذي قال به أبو الحسن الندوي (1914–1999)[31]، وأنّ المجتمع المسلم الذي يحتكم إلى الشريعة أولاً وأخيرًا، وهذا الاحتكام هو ما اصطلح عليه بـ"الحاكمية" الذي قال به أبو الأعلى المودودي (1903–1979)[32]. ثم إنّ هذا التصنيف الذي أراده قطب أن يكون خاصًا وأصيلاً لا يخرج في عمومه عمّا ذهب إليه أبو نصر محمد الفارابي (260–339هـ)، في تصنيفه للمدن الفاضلة والجاهلة، في كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة**، رغم الفارق النوعي في مضمون التقسيمين وأبعادهما، ولكنهما من حيث اللفظ متماثلان. والناظر في المفهوم الإسلامي للعدل الذي يساجل به قطب، يجده في الحقيقة قائمًا على فكرة الانسجام. وهذا المعنى نجده عند القدماء سواء أكانوا فقهاء أو متكلمين، أو فلاسفة، ممّن عدَّهم مجرّد ظلال للفلسفة اليونانية، ونجده عند الفارابي الذي يقول في كتابه **فصول منتزعة**: "إنّ أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض ويرتبط بالمحبة، وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل"[33]. كما يقول: "العدل أولاً يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم، ثم من بعد ذلك في حفظ ما قسم عليهم. وتلك الخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات، التي يمكن أن يشتركوا فيها. فإنّ لكل واحد من أهل المدينة قسطًا من هذه الخيرات مساويًا لاستئهاله"[34].

7. يعكس مفهوم العدالة الاجتماعية كما قدمه قطب منظورًا أخلاقيًا ومثاليًا للمجتمع، يأبى أن ينظر في واقع ذلك المجتمع كما هو معطى في التجربة التاريخية الحية؛ وذلك لأنّه يختزل المجتمع في الجماعة، ولا يرى المجتمع في تنوُّعه وتعدُّده، وأزماته، وصراعاته، أو قل إنّه ينظر إلى كل هذه الأمور من منظور الجماعة التي يتوجه إليها، لذا كان خطابه خطابًا أيديولوجيًا، يهدف إلى التغيير، وتحقيق عدالة مثالية وطوباوية. ولكن إذا كان خطاب قطب في العدالة الاجتماعية يتسم بطابعه الأيديولوجي، فإنّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّه خطاب يتوجه إلى أيديولوجيتين منافستين، الاشتراكية والرأسمالية، اللتين تتسمان ببعض القواسم المشتركة، وبخاصّة ما يتعلق بالنظرة الكلية والسجالية.

(30) محمد حافظ دياب، **سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 129.

(31) أبو الحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** (المنصورة: مكتبة الإيمان، [د. ت.])، ص 29 وما يليها. هذا ويجب الإشارة إلى أنّ كاتب مقدمة الكتاب هو سيد قطب، ينظر: المرجع نفسه، ص 10–14.

(32) أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، تعريب أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، 1978)، ص 37–48.

(33) أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق وتقديم فوزي ميتري نجار (بيروت: دار المشرق، 1971)، ص 70.

(34) المرجع نفسه، ص 1.

ثانيًا: الخطاب النظري

قد لا أجانب الصواب إذا قلت إنّ الخطاب النظري للعدل في الفكر العربي المعاصر يعدُّ محاولة لتجاوز أنواع القصور التي وسمت الخطاب الأيديولوجي، سواء أتعلّق الأمر بالخطاب القطبي الذي أشرت إلى بعض عناصره، أم الخطابات الاشتراكية الرسمية، أو الخطابات المنافسة باسم الرأسمالية أو الليبرالية. والحق أن هذا الخطاب النظري، أو على الأصح الخطابات النظرية، قد ظهر بوصفه علامة على أزمة الخطاب الأيديولوجي، في شكله الرسمي الاشتراكي تحديدًا[35]، أو في شكله الإسلامي المعارض كليًا أو جزئيًا[36]. وهو ما يعني أنّ هذا الخطاب لم يكن البتة منفصلاً عن أسئلة الواقع الاجتماعي، وإنْ كان معنيًا أكثر بالمشكلات النظرية والتاريخية التي يطرحها مفهوم العدل، ويظهر في مجموعة من الخطابات، أهمُّها:

1. العدل في التراث الفكري العربي

يحتل كتاب مجيد خدوري (1909–2007)، **مفهوم العدل في الإسلام**[37]، منزلة رائدة في هذه الخطابات النظرية[38]، وذلك من جهة شموليته لمراحل تاريخ الفكر الإسلامي القديم والحديث، ومن جهة تحليل عناصر مفهوم العدل وأشكاله المختلفة، وبخاصّة العدل السياسي، والفلسفي، والأخلاقي، والقانوني، والاجتماعي، والعدل بين الأمم، ومن جهة المقاربة التحليلية التي تهتم بدراسة "تجربة الإسلام مع العدل"[39]، ومحاولة تعيين حدودها، لأنّها "كغيرها من تجارب الأمم الأخرى، [ولأنّه] ليس في وسع أي شعب ادعاء امتلاك معيار أفضل من معايير الشعوب الأخرى"[40]. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو: ما معنى تجربة الإسلام مع العدل؟

تظهر هذه التجربة من خلال التمييز بين شكلين من أشكال العدل: الأول هو العدل الوضعي الذي عبَّرت عنه النظرية النفعية ونظرية العقد الاجتماعي في الفكر الغربي الحديث، ونقدِهما من جانب

---

(35) في الواقع، إن هذا الإخفاق لا يشمل الخطاب الاشتراكي الرسمي فقط، وإنّما يمتد ليشمل مختلف الخطابات الماركسية في العالم العربي، التي لم تتمكن من تقديم مفهوم للعدل، كما هو الحال في بعض صور الماركسية الأوروبية، وخاصة ما يعرف بالماركسية التحليلية. والعودة إلى بعض المراجعات النقدية التي تمت تؤكد هذا المعطى السلبي في تاريخ الفكر الماركسي العربي. ينظر: عبد الإله بلقزيز [وآخرون]، **الثقافة العربية في القرن العشرين، حصيلة أولية**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)؛ علي القادري، **تفكيك الاشتراكية العربية**، ترجمة فكتور سحاب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020).

(36) يجب التذكير بأنّ تيارًا في الفكر الإسلامي المعاصر ينتصر لما يسميه بالاشتراكية الإسلامية. ينظر: السباعي.

(37) مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ترجمة دار الحصاد (دمشق: دار الحصاد؛ دار الكلمة، 1998). تجب الإشارة إلى أن الكتاب صدر باللغة الإنكليزية عام 1984.

Majid Khddouri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1984).

(38) في حدود بحثي، لم أعثر على كتاب يتناول العدل تناولاً مفصلاً وشاملاً قبل كتاب خدوري، باستثناء كتاب: عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، سلسلة عالم المعرفة 30 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980). وهو كما يدل عليه عنوانه، يتناول الحرية والعدل في العصر الحديث، وعند أربعة مفكرين هم: رفاعة رافع الطهطاوي (1801–1873)، وخير الدين التونسي (1820–1890)، وجمال الدين الأفغاني (1838–1897)، وأديب إسحاق (1856–1885)، مع إيراد مكثف لنصوصهم.

(39) خدوري، ص 13.

(40) المرجع نفسه، ص 14.

الفيلسوف الأميركي جون رولز John Rawls (1921–2002) في كتابه المشهور **نظرية في العدل** (1971)؛ والثاني هو العدل الإلهي أو عدل الوحي الذي يمتزج فيه الدين والأخلاق، ويتناسب مع العقل، ويمكن عدُّه جزءًا من العدل الطبيعي، وفقًا لتصنيف أرسطو، بما أنّه نتاج قوى الطبيعة وليس قوى المجتمع[41].

يرتبط العدل الإلهي بإرادة الله المطلقة، ويتجلى في الشريعة التي تستند إلى القرآن والسنة النبوية، والاجتهاد، والنظام العام في الإسلام. وتتصف مبادئ العدل الإلهي بالقدسية والصلاحية لكل زمان ومكان، في حين أنّ النظام العام يخضع للتغيّر والتبدّل. وبما أنّ المشرِّع لا يباشر بنفسه حكم المؤمنين، فإنّه من الضروري تعيين حاكم يُفوَّض له أمر تنفيذ أحكام الشريعة التي تمثّل العدل. ولا يسمي خدوري هذا النظام من الحكم النظام الثيوقراطي، كما جرت العادة عند بعض الدارسين الذين تناولوا مسألة نظام الحكم في الإسلام، وإنّما يطلق عليه اسم نظام الحكم النموقراطي Nomocratie وكما يقول: "دولة نموقراطية إلهية"[42].

وللوقوف عند هذه التجربة، يجب في نظر خدوري "عرض الطريقة التي تناول بها زعماؤه ومفكروه مشكلة تحديد معيار العدل وإقراره بصورة تتفق مع نظام من المثل والقيم يطمئن إليه ضمير الجمهور"[43]. ويعني هذا أن هذه التجربة تتألف من ثلاثة عناصر: أولها طريقة الزعماء والمفكرين في وضع معيار للعدل. وثانيها قياس مدى اتفاقه مع نظام القيم الإسلامية. وثالثها علاقته بالجمهور. وبتعبير آخر، فإنّ ثمة ثلاثة عناصر مترابطة، تكوِّن بنية هذه التجربة الثقافية الخاصة، التي لا يجب عزلها عن بقية تجارب الأمم الأخرى، لأنّه "ليس في وسع أية أمّة في الوقت الحاضر تجاهل تجارب الأمم الأخرى في طريقة إقامة العدل، وطريقة حل المشكلات الناشئة عن تطبيق في مواقف مماثلة"[44]. ولقد أفادت تجربة الإسلام مع العدل، واستفادت من تجارب الأمم الأخرى، لذا يجب الوقوف على كيفية تمثُّلها لتلك العناصر، ومدى انسجامها مع نظامها العام، وذلك بهدف "إعادة بناء نظرية العدل الإسلامي بكل مظاهرها من خلال الكتابات المختلفة لأهل العلم من المسلمين"[45]، وبالاعتماد على "المنهج المثالي التجريبي"[46]، الذي يعني محاولة الربط بين القيم الفكرية والممارسات الاجتماعية. وبناء عليه، فإنّ الأسئلة التي تفرض نفسها على خطاب خدوري هي: ما الذي يقصده بنظرية العدل الإسلامي؟ وهل أعاد بناء هذه النظرية، ونجح في ربط الجوانب المثالية بالجوانب التجريبية أو الواقعية في دراسته لمفهوم العدل؟ وقبل هذا وذاك، هل كشف عن تجربة الإسلام في العدل؟

(41) المرجع نفسه، ص 16.

(42) المرجع نفسه، ص 18. النموقراطية أو نظام الحكم بالقوانين. وهي كلمة يونانية مركبة من كلمتين: nomos وتعني القوانين أو نظامًا من القوانين، وcratie وتعني الحكم. ومعلوم أنّ النوموس الإغريقي وثيق الصلة بالناموس في اللغة العربية.

(43) المرجع نفسه، ص 13.

(44) المرجع نفسه، ص 14.

(45) المرجع نفسه، ص 27.

(46) المرجع نفسه.

أ. يتحدَّد لفظ العدل باستعمالاته الأخلاقية والاجتماعية؛ لأنّه يعبِّر عن الحاجات الفردية الاجتماعية، وذلك على الرغم من أنّ اللغة العربية تقدم لنا ألفاظًا عديدة مرادفة ومماثلة له، ومنها: القسط، والقصد، والاستقامة، والوسط، والحصة، والميزان، وضدها: الجور، والظلم، والطغيان، والميل، والانحراف. وبالنظر إلى تعدُّد ألفاظ العدل ومعانيه، فإنّ ثمة أربعة معانٍ أساسية يمكن استخلاصها من الموروث اللغوي والديني والفكري العربي، وهي: أولاً، معنى الاستقامة أو الإصلاح. وثانيًا، معنى التخلي أو الابتعاد. وثالثًا، معنى النظير والمساوي. ورابعًا، معنى الموازنة. وتعدّ رسالة سعيد بن جبير إلى المَلِك عبد الملك بن مروان (26-86هـ/ 646-705م) مثالاً نموذجيًا لهذه المعاني الأربعة التي يتداخل فيها الجانب الأخلاقي بالجانب الديني. يقول خدوري: "وعلى هذا يكون المعنى الحرفي لـ 'عدل' في العربية الفصيحة مزيجًا من القيم الأخلاقية والاجتماعية، وهو يفيد: الإنصاف، والميزان، والاعتدال، والاستقامة"[47].

ب. إذا كان القرآن الكريم والسنة النبوية قد أكّدا كثيرًا قيمة العدل، فإنّ ما يجب الإشارة إليه هو أنّنا لا نجد فيهما موادّ تبين طريقة تحقق العدل في الحياة العملية، وأنّ هذا الأمر متروك لاجتهاد الحكام والعلماء[48]. وبناء عليه، فإنّه إذا كان العلماء متّفقين على مصادر العدل الإلهي في الإسلام، فإنّهم يختلفون كثيرًا في طريقة تحقيقه في الحياة البشرية، لذا "وضعوا للعدل مذاهب مختلفة تعكس المصالح المتباينة، والتقاليد المحلية، وتطلّعات القادة والجماعات المتنافسة في الصراع على السّلطة"[49].

ج. يتجلّى أول مظهر من مظاهر الخلاف في مفهوم العدل في ارتباطه بشرعية الحكم، وذلك لأنّ الإسلام في نصوصه الأساسية، لم يقدِّم طريقة محدَّدة في تعيين خليفة للرسول. من هنا يمكن القول إنّ العدل السياسي كان أول أشكال العدل في الإسلام. وإنّ هذا الشكل كان ولا يزال موضوع خلاف وصراع بين المذاهب الإسلامية الكبرى: السنة، والشيعة، والخوارج. وإذا كان العدل السياسي قديمًا، ونقرؤه في كتابات أرسطو على سبيل المثال، فإنّه في الإسلام يعدُّ جزءًا من العدل الإلهي الذي يتقيد بأحكام الشريعة، وإنّ الحاكم أو الخليفة يستمد شرعيته من الشريعة، لأنّ الشريعة ليست شيئًا آخر غير "حق ممارسة الحكم، وفق معيار للعدل السياسي معترف به"[50]. ولكن على الرغم من اختلاف المذاهب الإسلامية في الشرعية، فإنّها متّفقة على ثلاثة مبادئ: أولها، الإمامة ضرورية لتطبيق الشريعة؛ وثانيها، لكي تكون الإمامة عادلة يجب أن تُسند إلى فرد من عائلة النبي، وهو قول الشيعة، أو إلى فرد من قريش، وهو قول السنة، أو إلى فرد من المسلمين، وهو قول الخوارج؛ وثالثها، يجب أن يتصف الإمام بجملة من الصفات التي تجعله مؤهَّلاً لمنصب الإمامة.

(47) المرجع نفسه، ص 22-23.
(48) المرجع نفسه، ص 26.
(49) المرجع نفسه، ص 19.
(50) المرجع نفسه، ص 32.

د. تحوّل العدل السياسي المتمحور حول الشريعة والشرعية إلى عدل كلامي، وذلك حينما طُرحت مسألة الجبر والاختيار تحت تأثير الأحداث السياسية الكبرى التي عرفتها الخلافة الإسلامية، ولا سيما ما يعرف بالفتنة الكبرى. وقدّمت الفرق الكلامية: القدرية، والجبرية، والمرجئة، ثم المعتزلة والأشاعرة، تصوّراتهم لمفهوم العدل الإلهي الذي يظهر جليًا في فرقة المعتزلة التي تسمى "أهل العدل"، لأنّ العدل يشكِّل، كما هو معروف، أحد مبادئها الخمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[51]. وتحوَّل هذا العدل الكلامي إلى عدل فلسفي، حينما خاض فلاسفة الإسلام في مفهومه، وذلك بدءًا من يعقوب بن إسحاق الكندي (185–256هـ/ 805–873م) الذي كان متكلِّما معتزليًا قبل أن يصبح فيلسوفًا، وانتهاء بابن رشد (520–595هـ/ 1126–1198م)، مرورًا بالفارابي (260–339هـ/ 874–950م)، وابن سينا (370–427هـ/ 980–1037م)، الذين حاولوا تحت تأثير الفلسفة اليونانية الدفاع عن العدل العقلي بوصفه انسجامًا بين العدل الإلهي والعدل الطبيعي[52]، وتوسُّطًا يظهر في قيمة الاعتدال التي هي قيمة أخلاقية بالدرجة الأولى، شكلت أساسًا لمفهوم العدل الأخلاقي والديني، ونقرؤه عند كثير من العلماء والفلاسفة والأدباء، منهم: أبو حامد الغزالي (450–505هـ/ 1058–1111م)، وأبو بكر الرازي (250–311هـ/ 864–923م)، وأحمد بن يعقوب مسكويه (320–421هـ/ 932–1030م)، ويحيى بن عدي (280–364هـ/ 894–965م)، وابن حزم الأندلسي (384–456هـ/ 994–1064م)، وغيرهم. وكلهم دافعوا عن فكرة أساسية؛ وهي أنّ العدل الأخلاقي تعبير عن أسمى الفضائل الإنسانية[53].

هـ. يُعدُّ العدل الأخلاقي أكثر أشكال العدل حضورًا في التراث الإسلامي القديم، ونقرؤه في النصوص الدينية، والفقهية، والفلسفية، وفي المدونات الأدبية والسياسية المعروفة بالآداب السلطانية، أو مرايا الملوك والأمراء والقادة. ويقصد به العمل وفق أسمى الفضائل التي تحض الفرد على الامتثال لـ "معيار الخير"[54]. ويتسم العدل الأخلاقي بسعيه لإقرار ما يجب أن يكون عليه العدل، منطلقًا من فكرة أولية مفادها أنّ الإنسان مفطور على الإرادة التي تحدِّد تصرفه مع الآخرين. وانطلاقًا من هذه الفكرة الأولية، ظهر في الفكر الإسلامي القديم ذلك النقاش الثري بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار، كما انقسمت الآراء إلى القائلين بالعدل الأخلاقي بما هو تعبير عن الفضائل الإلهية، والعدل الأخلاقي بما هو تعبير عن الفضائل البشرية[55]. ويعدّ مسكويه مثالًا نموذجيًا للنوع الأول. يقول: "فأمّا العادل بالحقيقة فهو يعدل قواه، وأفعاله، وأحواله كلها، حتى لا يزيد بعضها على بعض، ثم يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات، والكرامات،

(51) ينظر تفصيل ذلك، على سبيل المثال، في: عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 2005)، ص 55–72.

(52) المرجع نفسه، ص 102.

(53) المرجع نفسه، ص 141.

(54) المرجع نفسه، ص 131.

(55) المرجع نفسه، ص 136.

ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها، لا غرضًا آخر سواها، وإنّما يتم له ذلك إذا كانت له هيئة نفسانية أدبية، تصدر عنها أفعاله كلها بحسبها"[56]. ويستند مسكويه في قوله هذا إلى أرسطو الذي يقول: "وليست العدالة جزءًا من الفضيلة، بل هي الفضيلة كلها"[57]. وهذا يعني أن العدل الأخلاقي هو الفضيلة بتمامها، ويتوافق مع الشريعة الإسلامية "لأنّ المبادئ الأخلاقية الكامنة في الشريعة والسنة هي أهداف الدين الإسلامي النهائية"[58]. ومع أنّ مسكويه يتحدث عن الإنسان الأخلاقي، فإنّ خدوري صنّف مفهومه ضمن التصور الأول، أي العدل الأخلاقي بما هو تعبير عن الفضائل الإلهية، وصنف الرازي ضمن التصور الثاني، أي العدل بما هو تعبير عن الفضائل البشرية، لأنّه في نظره التزم النهج العقلي وحده من دون التوفيق بينه وبين الشريعة، ولأنّ بلوغ الفضائل لا يكون إلّا بالعقل، ولأنّه رأى أنّ معيار العدل يتكون من أربعة عناصر هي: العفة، والرحمة، والنصح للكل، والاجتهاد في نفع الكل[59]. ولكن ما يجب التشديد عليه هو أنّه سواء تعلق الأمر بالعدل الأخلاقي في صورته الإلهية أو البشرية، فإنّ القاعدة الذهبية التي يستند إليها هي قاعدة الاعتدال أو الوسط الذهب، أو الاحتكام إلى قاعدة لا إفراط ولا تفريط. ويتجلى الشكل الأخلاقي للعدل في النصوص المعروفة بالآداب السلطانية، كما أشرت إلى ذلك سابقًا. والحق فإنّ هذا الأدب غزير، ومتنوع، لا يسمح سياق هذا البحث بتحليله، رغم أهميته، وبخاصة بعد ظهور دراسات كثيرة حوله مؤخرًا[60]، إلّا أنّه مع ذلك، فإنّ ما بيّنه خدوري لا يزال يتمتع بفائدة منهجية وعلمية. ويقسم هذا الخطاب الأدبي والأخلاقي على حد سواء إلى قسمين: المؤلفون الذين يصوغون تصرفاتهم الأخلاقية على أسس أخلاقية، والمؤلفون الذين يقدّمون النصائح الأخلاقية للملوك والأمراء. يستند القسم الأول إلى الخبرة الأخلاقية الذاتية، أو إلى تجاربهم الحياتية، ومن هؤلاء فقيه المذهب الظاهري ابن حزم "الذي وضع دستورًا أخلاقيًا مفصّلًا يجوز أن نعدّه التماسًا للعذر عن خلافه مع الساسة والعلماء الذين أنكروا آراءه، وحملوا عليه على أسس سياسية وعقائدية، لا على أسس أخلاقية"[61]. ويعتمد القسم الثاني على تراث القدماء، وبخاصة التراث الفارسي، ويتألف من حِكَم، وأمثال، وعِبَر، ونصائح، وأقوال الحكماء، والهدف منها "تعزيز موقع الأسرة الحاكمة، وتوكيدً حقها في الولاء"[62]. ولعل أهم ممثل لهذا الأدب السلطاني هو أبو الحسن الماوردي (364–450هـ/ 974–1058م)، الذي قدَّم نوعًا من الدستور الأخلاقي الذي يتكون من الدين والشرع، وعنصر يسميه الحق، وهذا العنصر في نظر خدوري

(56) أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 117.

(57) المرجع نفسه، ص 122.

(58) المرجع نفسه.

(59) المرجع نفسه، ص 143.

(60) حول هذا الموضوع، ينظر على سبيل المثال: عز الدين العلام، **الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، سلسلة عالم المعرفة 324 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)؛ إبراهيم القادري بوتشيش، **خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

(61) خدوري، ص 153.

(62) المرجع نفسه، ص 155.

يفيد العدل الذي ينصح به الخليفة ليطبقه قولاً وفعلاً، وذلك بغرض تعزيز سلطانه. كما ينصح الخليفة بضرورة "التسامح، وحذره من التعسف في الحكم، لأنّه يثير نقمة الرعايا على حكامهم، ويزيد الصراعات الطائفية من قبيل تلك التي تهلك الطوائف السنية والشيعية في بغداد وأماكن أخرى، وحض على السلام والنظام، حتى ذهب إلى أنّه إذا لجأ أحد الأطراف إلى القوة ضد الطرف الآخر، فمن الخير للوزير أن يحجم عن استعمالها، وحذر من اللجوء إلى القوة إلّا كملاذ أخير"[63]. والحق فإنّ الناظر في هذه الفكرة التي استخلصها خدوري لا يمكنه إلّا أن يطرح سؤالاً مشروعًا، وهو: كيف نفهم هذه الخلاصة في ضوء إقرار الماوردي بفكرة السلطان القاهر؟[64]

و. إذا كان العدل في صورته الكلامية والفلسفية والأخلاقية يغلب عليه الطابع النظري، فإنّ العدل القانوني والعدل بين الأمم يتسمان بالطابع النظري والعملي على حدٍّ سواء. والمقصود بالعدل القانوني هو الشريعة التي كانت تنظم حياة المجتمعات الإسلامية، وتتسم بخاصيتين: أولاهما مادية تتعلّق بمحتواها أو مضمونها الذي يحتكم إلى مبدأي الحلال والحرام، وتهدف إلى تحقيق الخير العام. وثانيتهما إجرائية تتعلق بأساليبها ومناهجها التطبيقية، وخصوصًا من جهة القضاة. ومن المعلوم أنّ الفقهاء يستعملون لفظ العدل صفة للقاضي، ويخصُّونها بجملة من الصفات التي يجب أن يتميز بها حتى يحقِّق قيمة العدل[65]. ويتأسس العدل الشرعي من ائتلاف العدل المادي والإجرائي، وبهما يصبح ترجمة عملية لمختلف أنواع العدل التي يتكوّن منها العدل في الإسلام "لأنّه الميزان الذي توزن به أفعال الإنسان. وتظل مظاهر العدل الأخرى - الكلامي والأخلاقي وسواهما - موضع جدل عام إلى أن تصبح عناصر مكوِّنة في ميزان العدل الشرعي"[66]. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: إذا كان العدل الشرعي، بوصفه قانونًا، يشكّل أساسًا لجميع أشكال العدل في علاقة الدولة برعاياها، فهل ثمة قانون يحكم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول المعاصرة لها؟ وهل يقوم هذا القانون على مفهوم معين للعدل؟ وبتعبير آخر، إذا كان العدل الشرعي هو القانون الذي يحكم المجتمع الإسلامي، فما هو القانون الذي حكم علاقته بغيره من المجتمعات؟ ينقسم المجتمع الإنساني وفق منظور إسلامي القديم إلى دار الإسلام ودار الحرب. وبما أنّ الدولة الإسلامية ما كان لها أن تكون في حالة حرب دائمة، فإنّها استعانت بفرع من الفقه يسمى "باب السير" الذي يعني "مجموعة قواعد عامة مستمدة من مصادر الشريعة الإسلامية ذاتها، ولها ميزان عدل خاص بها يستند إلى مبادئ إسلامية، بالإضافة إلى تجربة الإسلام مع الشعوب الأخرى"[67]. ولكن السؤال الذي يطرح على هذا النوع من العدل هو: ما الموقف من الجهاد الذي يمثل، كما نعلم، حرب الإسلام العادلة؟ خص خدوري هذا الجانب من العدل الشرعي، بدراسة

(63) المرجع نفسه، ص 159.

(64) حول أهمية هذه الفكرة، يمكن العودة إلى: أحمد البغدادي، **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي** (الكويت: مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، 1984).

(65) خدوري، ص 173.

(66) المرجع نفسه، ص 188.

(67) المرجع نفسه، ص 192.

مستقلة، تحتاج إلى مناقشة مفصلة، تتجاوز حدود هذا البحث[68]، ولذا فإنّ الذي يعنيني في هذا السياق هو الإشارة إلى أنّه على الرغم من أهمية العدل الشرعي، ولا سيّما في علاقته بالقضاء، الذي يعدّ بمنزلة الممارسة الخطابية في علاقتها بالممارسات غير الخطابية المتمثلة في القضاء، فإنّ خدوري لم يلتفت إلى مؤسسة القضاء في الدولة الإسلامية، واكتفى بالحديث عن القاضي وصفاته، وكذلك في تحليله للعدل بين الأمم لم يهتم بمؤسسة الجيش، في حين أنّنا نعلم أنّ المؤرخين قد اهتموا كثيرًا بهاتين المؤسستين الملازمتين للدولة الإسلامية[69].

ز. يعدّ مفهوم العدل الاجتماعي مفهومًا جديدًا في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، وهو أمر لم يلتفت إليه قطب، ولم يحاول مساءلة حضوره أو غيابه في التراث الإسلامي، في حين أنّ الدراسة العلمية لهذا التراث تبيِّن أنّ القدماء لم يشيروا إليه، لذا حاول خدوري تأسيسه انطلاقًا من إسهامات بعض القدماء، منهم: محمد بن الوليد بن خلف الطرطوشي، وتقي الدين أحمد بن تيمية، وعبد الرحمن بن خلدون (732-808هـ/ 1332-1406م). من منظوره العلمي للتاريخ والعمران، وخبرته السياسية الشخصية، ومزاولته لوظيفة القضاء في أخريات حياته، فإنّ ابن خلدون قد لامس مفهوم العدل الاجتماعي، وذلك حينما ميَّز بين ثلاثة نماذج في الحكم: أولاً، الحكم الذي يكون مصدره الوحي، وميزان عدله يكون مستمدًا من الشريعة. ثانيًا، الحكم التي يستمد قوانينه من الإنسان الذي يسنُّها، ويكون فيه العدل ذا طبيعة عقلية أو عُرفية، ومن ثمّ فإنّه يكون ناقصًا، ما دام الحاكم هو الذي يقرِّره، وتمثله نصوص الآداب السلطانية وخطاباتها أو مرايا الملوك التي نقرؤها في التراث الفارسي، ولاحقًا في التراث الإسلامي، كما أشرت إلى ذلك سابقًا. ثالثًا، نموذج من الحكم يمزج بين الأحكام الدينية والدنيوية. وهذا هو النموذج الذي ساد في الحكم الإسلامي بعد انقلاب الخلافة إلى الملك العضوض. وفي تقدير خدوري، فإنّ "هذا العدل لم يكن مثاليًا وعقليًا خالصًا، بل شكلاً من العدل الاجتماعي الوضعي، يتألّف من المعايير والعادات التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي"[70]. ولكن ما تجب الإشارة إليه هو أنّ خدوري في تحليله لموقف ابن خلدون من العدل لم يلتفت إلى نقيضه وهو الظلم، وعنوانه كما جاء في المقدمة "في أنّ الظلم مؤذن بخراب العمران"، ولم يكتف ابن خلدون بتخصيصه بفصل واحد، كما جرت عادته في مختلف موضوعات المقدمة على تفاوتها من حيث الطول والقصر، بل زوّده بفصلين إضافيين[71]، وبذلك يعدّ فصل الظلم من أطول فصول المقدمة، وهذا في حد ذاته له دلالته التي لا تغيب عن الأذهان، وتحتاج إلى تحليل ومناقشة، تتجاوز مجال هذا البحث. ثم إنّ العدل الاجتماعي الذي قال به ابن خلدون لا يمكن

(68) مجيد خدوري، **الحرب والسلم في شرعة الإسلام** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1973)؛ مجيد خدوري، **بحوث في الثقافة الإسلامية** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1979).

(69) فيما يتعلق بالقضاء، ينظر على سبيل المثال: إبراهيم بحاز، **القضاء في المغرب الإسلامي من تمام الفتح حتى قيام الخلافة الفاطمية**، جزآن (عمان: دار الياقوت، 2001).

(70) المرجع نفسه، ص 218.

(71) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق إبراهيم شبوح وإحسان عباس، ج 1 (تونس: الدار العربية للكتاب، 2006)، ص 491-497.

فصله عن مفهوم المجتمع نفسه، وبخاصّة أنّ ابن خلدون يعدّ أول عالم في تاريخ الفكر الإسلامي جعل من المجتمع موضوعًا للعلم، هو علم العمران، يكون مستقلاً عن الشرع أو الشريعة، لأنّه يخضع لقوانين خاصة به[72]. ولكن مع ذلك، فإنّ النتيجة التي خلص إليها، تحتاج إلى تدبُّر وبحث. يقول: "كان ابن خلدون هو الوحيد الذي اقترح مفهومًا دنيويًا (اجتماعيًا) للعدل بعبارات صريحة واضحة، وأوضح أنّ معيار العدل على المستوى العملي، نتاج العادات الاجتماعية والأعراف والتقاليد المحلية التي لا تتّفق دائمًا مع الوحي والعقل"[73].

ح. قبل أن يرصد خدوري مظاهر العدل الاجتماعي الذي يميز خطاب العدل في الفكر العربي الحديث والمعاصر، قدّم الأسس العامة التي يقوم عليها العدل في الفكر الإسلامي القديم، أو بتعبير دقيق، نظرية العدل، كما أشار إلى ذلك في مقدمة دراسته. فما الأسس التي تقوم عليها هذه النظرية؟ أولاً، الاعتماد على الوحي والعقل؛ ثانيًا، العدل سواء في صورته الإلهية أو البشرية فكرة مثالية يسعى الإنسان لتحقيقها؛ ثالثًا، العدل الإلهي يتطابق مع الشريعة الإلهية؛ رابعًا، معيار العدل هو الذي يقرر الصواب والخطأ[74]. ومن الواضح أن هذه الأسس أو المبادئ لا تشكّل نظرية بالمعنى الدقيق، وذلك لأنّها تتكون من أشكال من العدل مختلفة، تتضمن فروقًا دقيقة ومتعارضة، وإنّما هي خلاصة جامعة، تشتمل على العناصر الأساسية للعدل الشرعي أو الإلهي.

ط. إذا قبلنا بالنتيجة التي خلص إليها المؤلف، وهي أنّ مفهوم العدل الإلهي هو المفهوم السائد في الفكر الإسلامي القديم، فإنّ العدل الاجتماعي الذي بدأت إرهاصاته الأولى مع ابن خلدون تقوى في العصر الحديث أو عصر النهضة العربية الحديثة، وذلك تحت تأثير عوامل أساسية، أهمها: أولاً، إعادة النظر في مثال العدل الإلهي بعد الاتصال بالعدل الاجتماعي الغربي، وذلك على الرغم من انقسام رواد النهضة إلى فريقين: أنصار التراث وأنصار الحداثة، إلّا أنّهما أخذا بفكرة الدستور بمعناه الغربي. ثانيًا، إلغاء تركيا للخلافة الإسلامية. ثالثًا، تحوُّل مفهوم الدولة الإسلامية من دولة عالمية إمبراطورية إلى دولة قومية أو وطنية، وإلغاؤها لمبدأ الجهاد أو الحرب المقدسة، وقبولها، عن رضى أو كره، بفكرة السلام العالمي الغربي[75]. ولقد أصابت هذه التحوُّلات مفهوم العدل الإلهي أو الشرعي في الصميم، وأما الأشكال الأخرى من العدل، فإنّها، كما يقول: "ظلت خارج نطاق الدولة [...]، وأصبحت بالضرورة ذات أهمية أكاديمية"[76]. وهو ما يسوغ العنوان الفرعي الثاني لهذا البحث.

وأيًا كان موقفنا من هذه العناصر، فإنّها تثبت أنّ خطاب العدل الذي قدَّمه مجدي خدوري يختلف اختلافًا جذريًا عن ذلك الخطاب الأيديولوجي الذي رأيناه عند قطب، سواء في مبناه أو معناه، أو أثره. فإذا كان خطاب قطب خطابًا لا تاريخيًا، وأحاديًا، وسجاليًا، وكان له أثر في أنصاره ومشايعيه، فإنّ

(72) علي أومليل، **في التراث والتجاوز** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 93.

(73) خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ص 226.

(74) المرجع نفسه، ص 224.

(75) المرجع نفسه، ص 264.

(76) المرجع نفسه، ص 233.

خطاب خدوري اعتمد على تاريخ الفكر الإسلامي، وحلّل الأشكال المختلفة للعدل، وبيّن المبادئ العامة للعدل الشرعي، وأسهم في ظهور دراسات تاريخية وفكرية تتناول جوانب مختلفة من مفهوم العدل، تحيل عليه إمّا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة[77]. ولكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنّه لم يكشف لنا عن تجربة العدل في الإسلام، إلّا تلك الآراء التي عبَّر عنها بعض العلماء والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، ولم يتوقَّف عند السياقات المختلفة التي كانت وراء ظهور أشكال العدل التي حللها، ولم يهتم بالبحث في بنية المجتمع الإسلامي القديم، وأشكال الدول التي حكمته، وصلة العدل بهذين المستويين أو العنصرين الحاسمين، وأكثر من هذا، فإنّه لم يول أيّ أهمية لمبدأ الشورى سواء في صورتها النظرية أو العملية، والتي من دونها لا يستقيم تحليل العدل[78]، ولم يتوقف عند تجارب تاريخية بالمعنى الدقيق للكلمة. وهو ما يعني، في منهج تحليل الخطاب، الاكتفاء بالممارسات الخطابية وعدم الاهتمام بالممارسات غير الخطابية.

2. العدل بوصفه سؤالًا راهنًا

يعدّ كتاب: **ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي**[79]، مثالاً نموذجيًا لتحليل خطاب العدل في الفكر العربي المعاصر، وذلك لكونه يعبِّر عن اهتمام هذا الفكر بالمسألة الآنية أو الراهنة للعدل، كما تبيِّنه وتكشف عنه طريقة عرض آراء القدماء والمحدثين في العدل ومناقشتها، مع تقديم مقاربات نظرية للمشكلات التي يطرحها الواقع الاجتماعي العربي الراهن، ولا سيّما بعد أحداث الربيع العربي التي شكَّلت الخلفية الموجِّهة لمختلف الإسهامات التي قدَّمها الباحثون والمفكرون المشاركون في هذا الكتاب، وتتماثل مع إسهامات عربية كثيرة ظهرت في هذه المرحلة[80]. وسأتوقف عند جملة من

(77) يؤكد هذا المعطى مجموعة مهمة من الدراسات التي تحيل إليه، منها: فهمي جدعان، **تحرير الإسلام، ورسائل زمن التحولات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 117؛ **ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 63؛ ابن حجر الهيتمي، **أربعون حديثًا في العدل** (بغداد/ بيروت: منشورات الجمل، 2012)، ص 11، 133.

(78) عن الصلة بين العدل والشورى، ينظر: فهمي جدعان، **رياح العصر، قضايا مركزية وحوارات كاشفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002)، ص 178–217.

(79) يتألف كتاب **ما العدالة؟** من 12 فصلاً، وموجز عن الكتاب، ومقدمة، وقائمة بالجداول والخرائط، وفهرس عام للأعلام والمصطلحات، ويتميز بالتنوع في المداخلات التي ناقشت جوانب مختلفة من مسألة العدل، ولكنه لا يشتمل على المناقشات المصاحبة للأوراق المقدمة في المؤتمر السنوي للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الفترة 30–2013/3/31. وبالعودة إلى موقع المركز على الشبكة العنكبوتية، فإنّني، مع الأسف، لم أعثر على سجل المناقشات التي صاحبت عروض أوراق هذا الكتاب. ومما لا شك فيه أنّ تلك المناقشات تكشف جانبًا مهمًا في تحليل الخطاب، وهو الجانب الحواري والتواصلي، ولكن مع ذلك، فإنّ هذا النص – الخطاب يمثل أفضل نموذج للعلاقة بين الممارسات الخطابية والممارسات غير الخطابية المتمثلة في مؤسسة: المركز العربي.

(80) إذا لم يكن النص نصًا جماعيًا، أي تأليفًا جماعيًا، فإنّه يتضمن خطابًا جماعيًا، ناتجًا من عمل منظم (ينظر على سبيل المثال الورقة المرجعية للمؤتمر: **ما العدالة؟** وهنالك مجموعة من الأعمال الجماعية حول العدل، منها: سعود المولى [وآخرون]، **تقرير الظلم في العالم العربي والطريق إلى العدل** (بيروت: 2017)، في: https://cutt.us/XE3VA؛ مشير عون [وآخرون]، **العدالة في الانتظام الاجتماعي والسياسي العربي، الأبعاد الفلسفية** (بيروت: دار الفارابي، 2019)؛ عامر عبد زيد الوائلي [وآخرون]، **فلسفة القانون ورهانات العدالة، من رهانات التأسيس إلى مقاربات الواقع** (بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2016)؛ بومدين بوزيد [وآخرون]، **فلسفة العدالة في عصر العولمة** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009).

الملفوظات أو العناصر الخطابية الجديدة مقارنة بما جرت معاجلته في العنصرين السابقين، وذلك بقصد رسم تشكيلة خطابية أولية للعدل في الفكر العربي المعاصر، ومنها:

أ- عنصر السؤال

إذا كان السؤال المركزي للنص - الخطاب هو: ما العدالة؟ الذي يظهر في العنوان الرئيس للكتاب، متبوعًا بعنوان فرعي، يكشف عن مجال البحث، وهو: معالجات في السياق العربي، فإنّ ما يجب الإشارة إليه هو أنّه لا يكفي القول إنّ العنوان قد جاء في صيغة استفهامية تساؤلية، يفتح موضوع العدل للنقاش والبحث والدراسة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ولكن يجب الإشارة أيضًا إلى العنوان الثاني الذي يظهر في صورة الغلاف: أين العدالة؟ وهو عبارة عن لوحة يحملها متظاهر يطالب بالعدالة، وتفيد من جهة أولى علاقة خطاب العدالة بالمجتمع العربي أو المجتمعات العربية، وبالحركات الاجتماعية العربية المعنية بالعدالة تحديدًا. كما تفيد من جهة ثانية علاقة المؤسّسة الراعية لسؤال: ما العدالة؟ ممثلة بالمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالمجتمع العربي الذي تتوجه إليه. وهذا يعني أن عنوان النص/ الخطاب يطرح سؤالًا مضاعفًا، يتكوّن من مستويين: نظري، وعملي. ولكن إذا كان العنوان قد جاء في صيغة سؤال مركزي وموجه لمختلف الخطابات المشكلة لنص الكتاب، فإنّ ثمة أسئلة فرعية كثيرة، تحاول الكشف عن مختلف جوانب العدل في السياق العربي تحديدًا، إلّا أنّه لا يمكن فصلها عن الأسئلة العامة التي يطرحها خطاب العدل بوصفه ممارسة فلسفية، وهو ما يعني أنّ كثيرًا منها مكرّر ونقرؤه في مختلف المقاربات، ومنها: أولًا، السؤال اللغوي عن العدل والعدالة وما يرتبط بهما من ألفاظ بحسب تقدير كل باحث؛ ثانيًا، سؤال تاريخ المفهوم - المنطوق في الفكر اليوناني، والفكر الإسلامي القديم، والفكر الأوروبي الحديث والمعاصر[81]؛ ثالثًا، سؤال أشكال العدل، والنظريات الأساسية في العدل قديمًا وحديثًا[82]، والمعايير التي "تجعل العدالة عدالة"[83]. ولكن هنالك أسئلة جديدة متعلقة بالأشكال أو النظريات الجديدة في العدل، منها: سؤال العدالة الاجتماعية وعناصرها التكوينية، وفقًا لبعض النظريات المعاصرة، أو العدالة الثقافية أو الرمزية كما نقرؤها في نظرية الاعتراف، أو سؤال العدالة الانتقالية، أو المجالية المعنية بأشكال التنمية العادلة بين المراكز والأطراف، أو بين المركز والهامش.

(81) يعدّ نص فهمي جدعان مثالًا نموذجيًا لهذا السؤال، فقد استعرض أشكال العدل في الفكر الإسلامي معتمدًا في ذلك على: خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، كما عرض نظريات العدل في الفكر الغربي، معتمدًا على كتاب ويل كيملشكا، ينظر: الترجمة العربية لهذا الكتاب، في: ويل كيملشكا، **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة منير الكشو (تونس: دار سيناترا، 2010). وكذلك الترجمة الفرنسية للكتاب:

Will Kymilcka, *Les théories de la justice, Une introduction*, Marc Saint–Upéry (trad.) (Paris: Editions la Decouverte, 2003).

(82) محمد الأشهب، "الحق في العدالة في الخطاب الفلسفي المعاصر"، في: **ما العدالة؟** ص 108.

(83) وجيه قانصو، "تمثلات العدالة والحرية في التاريخ الإسلامي"، في: المرجع نفسه، ص 236.

ب- عنصر اللغة

يحضر هذا العنصر في كل خطاب عن العدل، ويستعيد معطيات لغوية تراثية كثيرة، وأخرى حديثة وجديدة، ناتجة من الترجمة وعلاقة الفكر العربي المعاصر بالفكر الغربي المعاصر تحديدًا، مع محاولة تكييف الاستعمالات القديمة للاستعمالات الجديدة، أو توظيف الاستعمالات الجديدة في قراءة الاستعمالات القديمة(84). ولقد سبقت الإشارة إلى بعض هذه الاستعمالات الواردة في التراث العربي في العنصر السابق(85)، إلّا أنّها تضمّنت جوانب جديدة، يمكن إجمالها في ثلاثة عناصر: أولاً، على الرغم من الإقرار بالاختلاف بين لفظي العدل والعدالة في الموروث العربي، فإنّ التوجه نحو استخدامهما بشكل مرادف هو الاستعمال السائد الذي يؤكد فكرة الحقوق(86)، وبخاصّة أنّه لا يوجد من الناحية اللغوية فرق كبير بين اللفظين إلّا "في حدود الفرق بين الفعل واسمه"(87). وأن معنى العدل والعدالة في مختلف المعاجم "يتقوَّم بعلاقة الأشياء بعضها ببعض، أو بضم بعضها إلى بعض"(88)؛ ثانيًا، إنّ لفظ العدل أو العدالة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بألفاظ عديدة، أو ملفوظات تشكِّل شبكة متداخلة، منها على وجه الخصوص: الإنصاف، الظلم، الحق - الحقوق، المساواة، الحرية، الديمقراطية، القضاء، القانون، الشريعة، المواطنة، الاعتراف، الاستثناء، الضرورة، السلطة - القوة، نظام الحكم، الليبرالية، السُّلطوية، الاستبداد، الاستبداد الشرقي، الدولة(89)؛ ثالثًا، يؤدِّي العنصر الأول والثاني إلى إقرار قاعدة منهجية أساسية في دراسة خطابات العدل في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهي أنّ معاني العدل لم تتشكّل دفعة واحدة، وإنّما على مراحل تاريخية، وأنّ العدل ليس "مفهومًا مكوَّنًا، بل مفهوم يتكوّن باستمرار في سياق التطور التاريخي"(90). وأنّ ثمة قاموسًا أو معجمًا في العدل يظهر من خلال مختلف المقاربات التي قدَّمت تعريفات وتحديدات للعدل ونظرياته المختلفة، ممّا يسمح بالقول إنّ خطاب العدل في الفكر العربي الحديث والمعاصر قد اغتنى بملفوظات جديدة مقارنة بخطاب العدل في الفكر الإسلامي القديم، ونسج جملة من العلاقات الجديدة مع المجتمع، والحركات الاجتماعية كالنقابات على سبيل المثال، وفي مجال الصحة، والتعليم، والقضاء، وتوزيع الثروة، وبناء الدولة الوطنية، بحيث يسمح بالحديث عن تشكيلة خطابية للعدل في الفكر العربي المعاصر، كما سيتبيّن لاحقًا.

ج- عنصر التحليل

يشتمل هذا العنصر على أشكال مختلفة من الحجاج والبرهان والإحالة أو المرجع، كما يسمى في لغة تحليل الخطاب، وأبرزها توظيف التاريخ الفكري بمراحله الكبرى: اليونانية، والإسلامية، والغربية

(84) جبرون، "العدالة في الفكر السياسي التراثي: الحد والمحدودية"، في: المرجع نفسه، ص 25-28، 61-63، 168، 233-236، 392-393، 439، 480-482.

(85) خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ص 20-26.

(86) جدعان، **رياح العصر**، ص 62.

(87) جبرون، ص 168.

(88) قانصو، ص 234.

(89) المرجع نفسه، ص 507-520.

(90) عزمي بشارة، "مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر"، **تبيّن**، مج 2، العدد 1 (صيف 2013)، ص 27.

الحديثة والمعاصرة، مع الإشارة إلى التاريخ الفارسي في بعض الأحيان، وهو ما يُسمّى الحجة التاريخية، وتقديم منظور نقدي سواء من خلال العرض التاريخي نفسه، أو من خلال إجراء المقارنات، أو الوقوف عند أوجه قصور نظرية من النظريات[91]، ومنها على سبيل المثال نظرية رولز وأشكال النقد المختلفة الموجَّهة لها، وذلك على الرغم من اعتبارها نظرية أحدثت قطيعة على مستوى نظريات العدل، فإنّها قامت بـ "تغييب منطق الهيمنة"[92]، أو بيان "القيمة التاريخية للمفهوم التراثي، وامتحان فرضية المراهنة عليه في بناء المستقبل جزئيًا أو كليًا"[93]، والإقرار بأنّ الأحداث "التي عرفها العالم العربي في القرن التاسع عشر [قد أظهرت] مدى تخلف المفهوم التراثي للعدالة، وحجم الضرر الواقع والمتوقع مع استمرار سيادة هذا المفهوم، الأمر الذي دفع عددًا من الأعلام ورموز الفكر العربي إلى استئناف النظر في مفهوم العدالة، والعمل على تجديده"[94]، وتوظيف طرائق بحثية تكشف عن العمل البيني بين مختلف فروع العلوم الإنسانية، ولا سيّما الفلسفة، والاقتصاد، والقانون، والتاريخ، والجغرافيا، وهو ما يظهر في توظيف الجداول، والخرائط[95]، والصور، والنصوص، والأقوال، والاقتباسات، والمناظرات بين الفلاسفة، ومنها تلك التي قامت بين رولز ويورغن هابرماس، حيث تظهر مختلف أشكال الحجاج الفلسفي[96]، أو إجراء عمليات استقراء لنماذج محددة[97].

د- عنصر العلاقة

شدّدت مقاربات مختلفة على ضرورة الاهتمام بواقع المجتمعات العربية، وما تطرحه من مشكلات سياسية وأخلاقية واجتماعية، وعلى رأسها مشكلة الظلم، وكيفية معالجتها، وأن المطلوب هو "الاستجابة لنداء الواقع المشخَّص: الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولمطلب المسؤولية والواجب، أولًا وآخرًا، وقصدًا للضبط والتحديد والفاعلية"[98]. ولكن إذا كانت مختلف المقاربات قد اهتمت بالعلاقة بين النظري والعملي، فإنّ بعضها كان موضوعها محاولة قراءة انتفاضات الربيع العربي بناء على مفهوم العدل "إنّ هذه الحركات تلتقي في مطلب واحد يوحِّد بينها، مطلب يصح القول فيه، إنّه يلخص جميع المطالب المشار إليها، إنّه مطلب العدالة؛ فالعدالة هي الشعار الذي تنصهر في جوفه المطالب كلها"[99]، وأنّ العدالة في انتفاضات الربيع العربي تحدَّدت بالسلب، أي بوصفها رفضًا للظلم، والقهر والطغيان، وأنّ "الربيع العربي عبّر عن شعور بالعدالة، أمّا مضمونه في

(91) الأشهب، ص 144.

(92) مراد دياني، "اتساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة، أو استقراء معالم النموذج الليبرالي المستدام لما بعد الربيع العربي"، في: **ما العدالة؟** ص 365.

(93) جبرون، ص 167.

(94) المرجع نفسه، ص 201–202.

(95) المرجع نفسه، ص 7.

(96) جبرون، ص 108–137؛ الأشهب، ص 108–137.

(97) دياني، ص 334.

(98) جدعان، **رياح العصر**، ص 93؛ فهمي جدعان، "العدل في حدود ديونطولوجيا عربية"، في: **ما العدالة؟** ص 93.

(99) سعيد بنسعيد العلوي، "العدالة أولًا: من وعي التغيير إلى تغيير الوعي"، في: المرجع نفسه، ص 205.

ذاته، فإنّه سيتأسس شيئًا فشيئًا"[100]، ولكن مع ذلك، فإنّ هنالك من رأى أنّ انتفاضة الربيع العربي، تشكّل "علامة فارقة"[101]، وتسمح بإمكان "الحديث عن نهضة عربية ثانية، ولكن شرطها الأول هو الفكر الذي يكون بمثابة البوصلة التي تدل على الطريق"[102]. ومما لا شك فيه أنّ هذه الآراء التي تتفق على ضرورة العلاقة بين النظرية والواقع، وبين العدالة والمجتمع العادل، تشير من جهة أولى إلى تغيّر جذري في علاقة المثقف والمفكر العربي بالمجتمع إذا ما قورن بسلفه في الماضي، ومن جهة أخرى إلى محاولة هذا المثقف صناعة التغيير الاجتماعي عمليًا، وذلك بالمشاركة الفعلية في هذه العملية المعقدة والطويلة التي تهدف إلى إقامة مجتمع عربي عادل وحر.

هـ- عنصر النظرية

إذا كانت مختلف المقاربات قد شدّدت على العلاقة بين العدل والحياة العادلة، والعدالة والمجتمع العادل، ودور المثقف والمفكر والباحث في العلوم الإنسانية الاجتماعية في تشخيص الحاضر، فإنّ بعض المقاربات قد نبّهت على الحاجة إلى نظرية في العدل تتوافق والسياق العربي، أو تتوافق وخصوصية المجتمعات العربية، لا سيّما أنّنا أمام خطابات فلسفية بالدرجة الأولى. من هنا نقرأ عن ضرورة بلورة مفهوم للعدالة في "عصر ما بعد الثورات"[103]، يقوم على فكرتين على الأقل: أولاهما أنّ مفهوم العدل مفهوم تاريخي، أو يتشكّل عبر التاريخ، وهو ما تكشف عنه تاريخ فكرة العدالة نفسها؛ وثانيتهما أنّ العدالة ترتبط بمفهوم المواطنة الذي يتكوّن من عنصر الحقوق والواجبات التي تؤطّرها قيمة المساواة، وهي بذلك تعدُّ عنصرًا جديدًا ومميّزًا للعصر الحديث، ولأنّ المواطنة ترتبط بمفهوم الدولة الحديثة التي هي دولة وطنية أو قومية. كما لا يتردَّد بعضهم في الدفاع عن نظرية المصلحة، كما صاغها فقه المقاصد في الإسلام، لأنّها تُعدّ المكافئ لنظريات العدل المعاصرة، بما أنّها تهدف إلى تحقيق الخير العام[104]. وذهب آخرون إلى اقتراح تطبيق نظريات بعينها، ومنها نظرية الاعتراف التي تنظر في "العدالة بوصفها تحليلاً للمجتمع"[105]، وتعتمد على فكرة الاعتراف بوصفها "علاجًا للأمراض الاجتماعية"[106]، أو الدفاع عن "النموذج الليبرالي المستدام"[107]، أو تطبيق نظرية أمارتيا سن Amartya Sen، لأنّ "مقاربة سن تلتقي التقاءً رائعًا - وإنْ لم يكن مقصودًا - مع مطلب العدالة، كما طرح في الربيع العربي[108]. ولكن في المجمل العام "لم يبرز حتى الآن تركيب أو مزيج عام يجمع

(100) محمد الحداد، "جدلية العدالة والحرية في ضوء الثورات العربية: الديمقراطية باعتبارها عدالة القرن الحادي والعشرين"، في: المرجع نفسه، ص 375.

(101) العلوي، ص 225.

(102) المرجع نفسه، ص 226.

(103) بشارة، ص 53.

(104) جدعان، "العدل في حدود ديونطولوجيا عربية"، ص 94-95.

(105) الأشهب، ص 139.

(106) المرجع نفسه، ص 138.

(107) دياني، ص 366.

(108) الحداد، ص 397.

بين معياري العدل الإسلامي والجماعي. وقد تكون محاولات تحقيق هذا التركيب وشيكة في الخطط المقترحة من قبيل (التكافل الاجتماعي) الذي يسمح بوضع نظام متوازن يجمع بين مبادئ المساواة والمشروع الحر. إنّ مصطلح التكافل الذي يستحسنه أنصار الحداثة وبعض أنصار النهضة يضم تدابير من النظامين، لكن لم يتحقق بعد أي تركيب منهما"[109].

و- عنصر المجتمع

يحضر ملفوظ المجتمع، والمجتمع العربي الحديث والمعاصر، بقوة في مختلف المقاربات - الخطابات، بوصفه موضوعًا ومقصدًا للعدالة الاجتماعية، ولكن مع ذلك، فإنّ هذا الحضور كان عامًا، باستثناء بعض الإشارات التي تؤكّد الفرق بين المجتمع القديم والمجتمع الحديث من حيث التراتبية "قامت نظم ما قبل الحداثة على التراتبية المولودة كأساس للامتيازات أو غيابها، وكان يمثلها النظام (الفيودالي) الفرنسي بتراتبيته المعقّدة، وامتيازاته الشديدة، وانبثق عنه نظام من الحقوق والامتيازات التراتبية هو نظام الامتيازات الاجتماعية والتراتبيات ما قبل الثورة"[110]. ويرتبط ملفوظ المجتمع بملفوظ الدولة أو السّلطة أو النظام السياسي الذي وُصف بالتسلّط، والاستبداد، والدكتاتورية، والتبعية، ولكنه لم يلق التحليل الكافي، وبخاصّة مع التحول الذي أحدثته الدولة الوطنية/ القومية في تشكيل المجتمع نفسه. ولا يخفى على الباحثين أنّ كل حديث عن العدالة الاجتماعية، يفترض الحديث عن المجتمع ومؤسّساته ونظامه السياسي.

ثالثًا: خلاصة أولية

يؤدّي العنصر الأول والثاني بشقَّيه التاريخي والآني إلى طرح سؤال مشروع: ما الذي يمكن استخلاصه من عملية وصف خطاب العدل في الفكر العربي المعاصر وتشخيصه؟

1. تُثبت المدوّنَة المعتمَدة في التحليل، سواء من جهة عناصرها المدروسة في المتن أو من جهة إحالاتها الهامشية، على المنزلة المهمّة التي يحظى بها موضوع العدل في الفكر العربي والإسلامي القديم والحديث، وذلك من خلال الكشف عن المستويين التعاقبي والتزامني، أو بتعبير آخر، من خلال دراسة بنيته وعناصره الأساسية، وتطوره وتعاقبه في التاريخ الفكري العربي القديم والحديث.

2. بيَّنت الدراسة أنّ التحليل اللغوي لملفوظ العدل وعلاقته بمختلف الملفوظات المرتبطة به قد غلّبا جانب الاستعمال والسياق والتاريخ في تحديد معناه، وكذلك أشكاله المختلفة القديمة منها والجديدة.

(109) خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ص 256. يجب الإشارة إلى أنّ المقصود بالجماعية عند مجيد هو الاشتراكية التي يجب مزجها بنوع من الليبرالية باسم التكافل الاجتماعي. وفكرة التكافل هذه نقرؤها عند كثير من المفكرين العرب، منهم على سبيل المثال: جدعان، "العدل في حدود ديونطولوجيا عربية"، ص 103.

(110) بشارة، ص 27-28.

3. إذا كانت قيمة مفهوم العدل قيمة أصيلة في الفكر العربي والإسلامي القديم والحديث، وأنّها كانت موضوع اهتمام من العلماء والفقهاء والفلاسفة والكتاب والمثقفين، فإنّها كانت أيضًا مطلبًا شرعيًا ومشروعًا للقوى الاجتماعية، ولا سيّما ما تعلق بالعدالة السياسية والاجتماعية والانتقالية، والعدالة بما هي اعتراف بمختلف مكوِّنات المجتمع العربي الحديث، ومنها تحديدًا الاعتراف بحقوق المرأة التي تحتاج بلا شك إلى دراسة مستقلة، وكذلك الاعتراف ببعض اللغات القومية أو الوطنية كالأمازيغية، وغيرها[111]. ومما لا شك فيه أنّ العدالة الانتقالية والعدالة بوصفها اعترافًا تشكِّل أحدث أشكال العدالة النظرية والعملية في الفكر العربي المعاصر[112].

4. تشكِّل ملفوظات خطاب العدل في مجملها تشكيلة خطابية داخلية، تحكمها آليات وقواعد لعل أهمها قاعدة القسمة والتحوُّل من الملفوظات الأيديولوجية الصريحة إلى الملفوظات النظرية. ومما لا شك فيه أنّ الآليات التي تتحكَّم في الخطاب الأيديولوجي والنظري، بشقيه التاريخي والآني، مختلفة فيما بينها، إلاّ أنّها تشترك في عناصر أساسية، أهمها: الاتساق والانسجام، والعلاقة بين النظري والعملي، أو بين الخطاب والمؤسسة، أو بين الخطاب والجامعة، أو بين الخطاب والمجتمع.

5. عرفت التشكيلة الخطابية للعدل تحوّلاً أساسيًا أو دالاً، تمثل في انتقالها من مرحلة الطرح الأيديولوجي الصريح إلى الطرح النظري، ولكن من دون الإقرار بالقطيعة أو الفصل بين الأيديولوجي والنظري فصلاً نهائيًا. فإذا كان هذا التحول يثبته نوع الأسئلة المطروحة، واللغة المستخدمة، والأساليب المتبعة، والأهداف المبتغاة، والنظرة النقدية لما أُنجز، وما يجب إنجازه، فإنّ ما يجب التشديد عليه هو أن موضوع العدل نفسه لا يقبل الفصل أو القطع بين الأيديولوجي والنظري؛ وذلك بحكم طبيعة المفهوم أو الملفوظ نفسه الذي هو جزء من المفاهيم الأخلاقية والسياسية التي يفرض منطقها علاقة تشابكية بين الأيديولوجي والنظري، وبين المعرفي والسلطوي. ثم إنّه إذا كانت المفاهيم الأخلاقية والسياسية في عمومها، ومنها بالطبع مفهوم العدل، واسعة، وغير محدَّدة تحديدًا كافيًا، وغامضة نسبيًا، ومتعدِّدة وظيفيًا، فإنّ ذلك يعود إلى طبيعتها التكوينيّة المزدوجة والمتمثلة في الطابع الوصفي والمعياري في الوقت نفسه؛ أي إنّها تعبِّر عن وقائع اجتماعية وسياسية، وعن أحكام قيميّة وأخلاقيّة في الوقت نفسه. لذا يصعب الاتفاق على معناها، بحيث يستقر هذا المعنى، ويصبح واضحًا، إلاّ باتخاذ موقف بذاته، والانحياز إلى عنصر محدَّد، وتفضيل حكم قيمة بعينه. وبناء عليه، أستطيع القول، وذلك وفقًا لبعض المقاربات التي تقدِّمها فلسفة اللغة، ومنها نظرية الاستعمال لفيتغنشتاين، إنّ المفاهيم السياسية مفاهيم مفتوحة، لا تُفهم خارج مجموعتها المماثلة أو عائلتها المشابهة

(111) حول العدالة اللغوية، ينظر: الزواوي بغورة، **اللغة والسُّلطة، أبحاث نقدية في تدبير الاختلاف وتحقيق الإنصاف** (بيروت: دار الطليعة، 2017).

(112) ينظر على سبيل المثال: الزواوي بغورة، **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية** (بيروت: دار الطليعة، 2012)؛ حسام الدين درويش، **في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية، نقد المقاربة الثقافوية للثقافة العربية الإسلامية** (الشارقة: الإمارات العربية المتحدة، 2023).

أو تشكيلتها الخطابية وفق ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984)، وبعلاقاتها الثقافيّة أكثر من علاقاتها المنطقيّة التي يكون فيها للتاريخ وأحداثه الدور الأساس في صياغتها. وعليه، فإنّ كل محاولة لوضع حدٍّ، ولو نسبيًا، لهذا الاختلاف، واللّبس، والتعدّد، لا تحتاج إلى اتخاذ قرارات منهجيّة علميّة لصياغة دقيقة للمفهوم أو الملفوظ، فحسب، بل يتطلب الأمر كذلك اتخاذ مواقف سياسية أو أخلاقية واعية.

6. شكّل موضوع العدل في القديم والحديث مثالًا لخطاب التلقي والتفاعل والسجال والجدل بين النص – الخطاب العربي وغيره من الخطابات اليونانية في القديم والغربية في العصر الحديث. وأدّت الترجمة في الحالتين دورًا مفصليًا في هذه العملية. ولكن إذا كان التلقي القديم يشوبه قدر غير يسير من اللبس في معرفة نصوص فلاسفة اليونان، فإنّ التلقي الحديث قد تمكّن من تجاوز عقبات عديدة، وذلك بفعل معرفة اللغات الأجنبية، والاتصال المباشر بالغرب. ولعل في الإحالة على رولز على سبيل المثال ما يكشف عن هذا التحوّل في عملية التلقي، بحيث أصبح مرجعًا أساسيًا في الخطاب النظري بشقَّيه التاريخي التراثي والآني[113]. ولكن إذا كان هذا التلقي لا يزال يحتكم إلى القاعدة الآتية: "لا بد من الأخذ عن الغرب من أجل مجابهة الغرب"[114]، فإن ما يجب التشديد عليه هو أننا جزء من هذا العالم، وأنّ هذا العالم بقدر ما يشكِّلنا، فإنّنا نشكله أيضًا.

7. إذا كانت المدونة قد ركزت على ملفوظ العدل، فإنّ ما يجب الإشارة إليه هو التلازم بين ملفوظ العدل والحرية والمساواة. وهو ما أكّده في الحقيقة الخطاب النظري بشقّيه التاريخي والآني، ونقرؤه في أكثر من مقاربة سواء تلك التي وقفت عندها أو تلك التي أحلت عليها[115]، وإنّ الإنكار أو التقليل من هذا التلازم، يعدّ عقبة في إدراك معنى العدل[116]، وهو ما يستدعي، بلا شك، القيام بدراسات بحثية أخرى.

8. لا يمكن أيّ خطاب في العدل والأخلاق، والعدالة الاجتماعية على وجه التحديد، أن يتأسس بعيدًا عن المعطى الأساسي الأول؛ وهو المجتمع الذي يتوجه إليه. وإذا كانت بعض المقاربات قد أشارت إلى المجتمع العربي القديم والحديث عمومًا، فإنّه لم ينل الاهتمام الكافي، سواء من جهة بنيته ومكوناته، أو من جهة التحوّلات العميقة التي عرفها في العصر الحديث، ونوعية الأمراض الاجتماعية التي يعانيها، وبخاصّة علاقته بمتغيرَين أساسيَين، هما: الدولة الوطنية أو

(113) حول هذا التلقي والحضور، ينظر: الزواوي بغورة، "نصف قرن على ميلاد نظرية في العدالة ... المنطلقات والآفاق"، **العربي**، العدد 756 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2021)، ص 16–21.

(114) قرني، ص 244.

(115) خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ص 257.

(116) مشير عون، "مساءلة العدالة في قرائن الاجتماع العربي المعاصر"، في: عون و[آخرون]، ص 11.

القومية[117]، والنظام العالمي الذي تهيمن عليه الدول الغربية[118]، وهو ما يجب على الفلسفة الاجتماعية والأخلاقية أن تنظر فيه.

المراجع References

العربية

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. تحقيق إبراهيم شبوح وإحسان عباس. تونس: الدار العربية للكتاب، 2006.

أمين، جلال [وآخرون]. **نحو مشروع نهضوي عربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

أومليل، علي. **في التراث والتجاور**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.

بحاز، إبراهيم. **القضاء في المغرب الإسلامي من تمام الفتح حتى قيام الخلافة الفاطمية**. عمان: دار الياقوت، 2001.

بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**. ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 2005.

براهيمي، عبد الحميد. **العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

بشارة، عزمي. "مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر". **تبيّن**. مج 2، العدد 1 (صيف 2013).

البغدادي، أحمد. **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي**. الكويت: مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، 1984.

بغورة، الزواوي. **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية**. بيروت: دار الطليعة، 2012.

________. **اللغة والسُّلطة، أبحاث نقدية في تدبير الاختلاف وتحقيق الإنصاف**. بيروت: دار الطليعة، 2017.

________. "نصف قرن على ميلاد نظرية في العدالة ... المنطلقات والآفاق". **العربي**. العدد 756 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2021).

(117) يرصد المؤرخ المصري خالد فهمي معالم هذا التحول، من خلال تظاهرة العبيد في القاهرة دفاعًا عن حقوقهم ضد أحد الملّاك. ينظر: خالد فهمي، **السعي للعدالة، الطب والفقه والسياسة في مصر الحديثة**، ترجمة حسام فخر (القاهرة: دار الشروق، 2022)، ص 364–372.

(118) خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ص 263.

________. **الخطاب، بحث في بنيته وعلاقاته ومنزلته في فلسفة ميشيل فوكو**. ط 3. بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد – ناشرون، 2022.

بلقزيز، عبد الإله [وآخرون]. **الثقافة العربية في القرن العشرين، حصيلة أولية**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

القادري، علي. **تفكيك الاشتراكية العربية**. ترجمة فكتور سحاب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020.

البنا، جمال. **نظرية العدل في الفكر الأوربي والفكر الإسلامي**. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2011.

بنحمودة، عمار. "طوبى العدالة الاجتماعية وعداء الديمقراطية". **مجلة يتفكرون**. العدد 10 (2017).

بوتشيش، إبراهيم القادري. **خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

بوزيد، بومدين [وآخرون]. **فلسفة العدالة في عصر العولمة**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009.

تونيز، فرديناند. **الجماعة والمجتمع المدني**. ترجمة نائل حريري. جوزيه هاريس (محرر). الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

جدعان، فهمي. **رياح العصر، قضايا مركزية وحوارات كاشفة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002.

________. **تحرير الإسلام، ورسائل زمن التحولات**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية. "الميثاق الوطني". **الجريدة الرسمية**. السنة 13، العدد 61. 1976/7/30.

جونستون، ديفيد. **مختصر تاريخ العدالة**. ترجمة مصطفى ناصر. سلسلة عالم المعرفة 387. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012.

درويش، حسام الدين. **في فلسفة الاعتراف وسياسات الهوية، نقد المقاربة الثقافوية للثقافة العربية الإسلامية**. الشارقة: الإمارات العربية المتحدة، 2023.

دياب، محمد حافظ. **سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1988.

السباعي، مصطفى. **اشتراكية الإسلام**. القاهرة: الدار القومية للنشر، 1960.

السيد، رضوان [وآخرون]. **العدل في المسيحية والإسلام**. جونيه: المكتبة البولسية، 1998.

العلام، عز الدين. **الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**. سلسلة عالم المعرفة 324. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006.

عون، مشير [وآخرون]. **العدالة في الانتظام الاجتماعي والسياسي العربي، الأبعاد الفلسفية**. بيروت: دار الفارابي، 2019.

الغزالي، محمد. **الإسلام والمناهج الاشتراكية**. ط 4. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

الفارابي، أبو نصر. **فصول منتزعة**. تحقيق وتقديم فوزي ميتري نجار. بيروت: دار المشرق، 1971.

فهمي، خالد. **السعي للعدالة، الطب والفقه والسياسة في مصر الحديثة**. ترجمة حسام فخر. القاهرة: دار الشروق، 2022.

قرني، عزت. **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**. سلسلة عالم المعرفة 30. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980.

قطب، سيد. **معالم في الطريق**. ط 6. القاهرة: دار الشروق، 1979.

________. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. القاهرة: دار الشروق، 1995.

________. **السلام العالمي والإسلام**. ط 14. القاهرة: دار الشروق، 2006.

________. **نحو مجتمع إسلامي**. ط 13. القاهرة: دار الشروق، 2008.

كيملشكا، ويل. **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة منير الكشو. تونس: دار سيناترا، 2010.

ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، 2001.

مقار، توفيق ومحمد عبد القادر حافظ. **العدالة الاجتماعية وحقوق الفرد**. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

المودودي، أبو الأعلى. **الخلافة والملك**. تعريب أحمد إدريس. الكويت: دار القلم، 1978.

المولى، سعود [وآخرون]. **تقرير الظلم في العالم العربي والطريق إلى العدل**. بيروت: 2017. في: https://cutt.us/XE3VA

الندوي، أبو الحسن. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** المنصورة: مكتبة الإيمان، [د. ت.].

الهيتمي، ابن حجر. **أربعون حديثًا في العدل**. بغداد/ بيروت: منشورات الجمل، 2012.

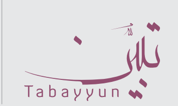
الوائلي، عامر عبد زيد [وآخرون]. **فلسفة القانون ورهانات العدالة، من رهانات التأسيس إلى مقاربات الواقع**. بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2016.

الأجنبية

Khddouri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1984.

Kymilcka, Will. *Les théories de la justice, Une introduction*. Marc Saint–Upéry (trad.). Paris: Editions la Decouverte, 2003.

McVittie, Chris & Andy McKinlay. "L'analyse du discours dans les pays anglo–saxons." *Bulletin de psychologie*. vol. 5, no. 521 (2012).



التسلم Received
2023-12-10

التعديل Revised
2024-1- 5

القبول Accepted
2024-1-24

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/XZWS4075

منير الكشو* | Mounir Kchaou

من وجهة أخلاق الفعل إلى وجهة أخلاق الفاعل: جدل النتائجية والآدابية وأخلاق الفضيلة في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة

From the Ethics of the Act to the Ethics of the Agent: Debating Consequentialism, Deontology and Virtue Ethics in Contemporary Moral Philosophy

ملخص: تروم هذه الدراسة التطرق إلى الخصومة القائمة في فلسفة الأخلاق المعاصرة بين ثلاثة اتجاهات كبرى، وهي النتائجية والآدابية وأخلاق الفضيلة. ولئن سيطرت النتائجية التي مثّلها بصفة أساسية المذهب المنفعي، والآدابية التي مثلها المذهب الحدسي مع ديفيد روس، والكانطي مع جون رولز وتوماس سكانلون ويورغن هابرماس، فإنه بدايةً من ثمانينيات القرن العشرين برز رأيٌ يدعو إلى تركيز الاهتمام على الفاعل الأخلاقي وصفاته وفضائله، بدلًا من التركيز، مثلما يفعل الاتجاهان السائدان، على الفعل والمبادئ والقواعد الموجهة له، ويقدّم نظرية محدّثة من أخلاق الفضيلة مع فيليبا فوت وألسدير ماكنتاير ومايكل سلوت بديلًا منهما. لذلك، تستعرض هذه الدراسة حيثيات الجدل في فلسفة الأخلاق بين النتائجية والآدابية وأخلاق الفضيلة، وتقف عند معايير تقييم كل واحد منها للأفعال وقواعد اتخاذ القرار وأنظمة الحجاج التي يستخدمها، وتنظر في مدى اتساق منطلقاته مع النتائج التي تفضي إليها قياساته الأخلاقية، ثم تطرح السؤال عن مدى حاجة التفكير الأخلاقي المعاصر إلى نظرية في الفضيلة، ومدى قدرة أخلاق الفضيلة في صيغتها الحديثة على تقديم بديل يحلّ محلّ المقاربتين السابقتين.

كلمات مفتاحية: أخلاق الفعل، أخلاق الفاعل، النتائجية، الآدابية، أخلاق الفضيلة، فلسفة الأخلاق المعاصرة.

Abstract: This article addresses the struggle in contemporary moral philosophy between three major trends: consequentialism, deontology, and virtue ethics. Consequentialism, mainly embodied in the utilitarian approach, and deontology, represented by the intuitionist frameworks of W.D. Ross and the Kantianism of John Rawls, Thomas Scanlon, and Jürgen Habermas, have dominated contemporary debates in moral philosophy. However, in the early 1980s, a trend has emerged that calls for greater focus on the moral agents and their qualities

* أستاذ الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا.

Professor in the Department of Philosophy at Doha Institute for Graduates Studies.

mounir.kchaou@dohainstitute.edu.qa

and virtues rather than on actions and rules as in the case of the two prevailing trends. The proponents of this new approach, such as Philippa Foot, Alasdair MacIntyre and Michael Slote, have presented updated theories of virtue ethics as an alternative to these schools. This study therefore reviews the debate between consequentialism, deontology and virtue ethics, considering how each school evaluates actions, the rules of decision–making and the systems of argumentation on which they rely. It also investigates the consistency of the results to which their moral reasoning leads. Finally, it interrogates the extent to which contemporary ethical thinking needs a theory of virtue, and the degree to which virtue ethics in its modern form is able to provide an alternative to the other two approaches to ethical issues.

Keywords: Action Ethics, Agent Ethics, Morality, Virtue Ethics, Contemporary Moral Philosophy.

مقدمة

هناك خصومة بين النظريات الأخلاقية المركِّزة على الفعل، مثل النتائجية Consequentialism، والآدابية Deontologism، من جهة، وتلك المركِّزة على الفاعل، مثل نظرية أخلاق الفضيلة Virtue Ethics، من جهة أخرى، في مقاربة قضايا الأخلاق المعيارية. فسواء تعلّق الأمر بالقرارات والاختيارات المتصلة بالأفعال الفردية أو العامة، أو بتلك التي تندرج ضمن مجال الأخلاق التطبيقية مثل أخلاقيات الأعمال أو المهن الطبية والبيوأخلاقية وغيرها، فإن التعارض بين المقاربتين الأوليين والمقاربة الثالثة يبدو بيّنًا وعميقًا. وتُقدَّم بعض هذه المقاربات الكبرى الثلاث في جدالات فلسفة الأخلاق المعاصرة بديلًا من بعض، وهي تقترح قراءات متمايزة للوقائع الأخلاقية تنبني على أنظمة حجاج متعارضة. فحينما نطرح السؤال: ما الفعل الذي تُوجب الأخلاق القيام به؟ نجد في فلسفة الأخلاق المعاصرة ثلاثة أجوبة متباينة. أولًا، جواب نتائجي يعتبر الفعل الواجب أخلاقيًا هو ذاك الذي يجلب، أو يُتوقع منه أن يجلب، أكبر قيمة ممكنة أو يحقق أفضل أحوال تكون عليها الأشياء أو ينجز أكبر قدر من الخير. ثانيًا، جواب آدابي يوصي بالقيام بالفعل الذي يتطابق مع الضابط الأخلاقي، سواء أكان هذا الضابط قانونًا أم أمرًا يتعيّن علينا الالتزام به بغضّ النظر عن النتائج المتوقعة منه أو المترتبة عليه. وثالثًا، جواب أخلاق الفضيلة، وفيه يكون الفعل المستقيم أخلاقيًا هو ذاك الذي يتعرّف إليه ويقوم به أو يوصي بالقيام به شخص طيّب خلوق وفاضل حريّ بالثقة والتقدير. وفي حين تنشغل النتائجية والآدابية بالفعل والقواعد والمبادئ الموجهة له، تركّز أخلاق الفضيلة على الصفات والفضائل المميزة للفاعل.

يُعدّ ظهور نموذج أخلاق الفضيلة في التفكير الأخلاقي المعاصر حديثًا نسبيًا، إذ هيمن النموذجان النتائجي والآدابي على الجدل الفلسفي حول قضايا الأخلاق طوال الثمانين سنة الأولى من القرن العشرين، في حين بدأت نظريات أخلاق الفضيلة منذ بداية الثمانينيات تعمل على شقّ طريق ثالث بينهما وتقديم نموذج بديل منهما. ففي سنة 1930، عندما قسّم فيلسوف الأخلاق الإنكليزي شارلي دينبير برود Charlie Dunbar Broad (1887-1971)، النظريات الأخلاقية ما بين غائية Teleological وآدابية Deontological، وهو التصنيف الذي أصبح بعد ذلك سائدًا في قراءة الاختلاف بين المقاربات لقضايا

الأخلاق وفي تصنيف النظريات الأخلاقية، لم يترك مكانًا لأخلاق الفضيلة[1]. ففي رأي برود، تعتبر النظريات الغائية أن الفعل الحقّ أخلاقيًا هو ذاك الذي يروم تحقيق جملة من النتائج تُعدّ خيرًا أخلاقيًا في ذاتها. في حين ترفض النظريات الآدابية ذاك، وتؤكد في المقابل وجود ملفوظات أخلاقية من قبيل "إن هذا الفعل أو ذاك يكون دومًا حقًّا (أو باطلًا) أخلاقيًا في هذه الظروف أو تلك، بغضّ النظر عن النتائج التي تترتب عليه". وتتميز الآدابية من النتائجية بتأكيدها وجود معنى لـ "الحق" ينطبق على الأفعال وعلى النيّات، ولا يقبل التفسير أو التقدير من جهة قدرته على أن يُفضي إلى نتائج حميدة. فحينما يُوجّه إلينا سؤال في موضوعٍ ما، يكون واجبنا تقديم جواب يعبّر عن رأي صادق يروم الحقيقة في ذاك الموضوع، حتى لو كنّا نعرف أن نتائجه البعيدة وغير المباشرة يمكن أن تتسبب في آراء خاطئة في مواضيع أخرى، وحتى لو كنا ندرك أيضًا أن هذا الرأي، مع صدقه وصوابه، يمكن أن يخلّف آلامًا ومتاعب جمّة لمن يُصغون إلينا[2]. فالكذب باطل لأنه يهدف إلى ترويج معتقدات زائفة، وليس لأن المعتقد الزائف حالة سيئة ومستنكرة يكون عليها الفكر. على خلاف ذلك، يرى المُحكّم الأخلاقي النتائجي أن الكذب باطل وسيئ أخلاقيًا لأن نتائجه ستكون في الإجمال سيئة، والنتائج لا تكون ذات أهمية بالنسبة إليه إلا بقدر ما تكون حسنة أو سيّئة. فاستقراءات الوقائع الماضية تجعلنا نستخلص، في رأي النتائجيين، أن الكذب له نتائج ذميمة. لكنّ ذاك لا يمثّل غير اتجاه عام لا يمدّنا بيقين على أن كل كذبة في ظروف محددة قائمة لها نتائج شائنة، وأن الكذب في كل الظروف التي يمكن تصورها سيكون له عواقب وخيمة. لذلك يرى النتائجيون أننا لا نستطيع أن نصوغ ملفوظات، من قبيل هذا الضرب أو ذاك من الأفعال يكون دومًا حقًّا (أو باطلًا). أما الآدابيون فيؤكدون أننا ندرك هذا الضرب من الأحكام بالتأمل في الصفات البارزة للفعل، أو في مدى توافقه مع قناعاتنا الأخلاقية الأكثر رسوخًا في ذواتنا، مثلما يقول الفيلسوف الأميركي جون رولز John Rawls (1921-2002)، أو في نتائجه المباشرة. فكل اعتبار للنتائج البعيدة للكذب أو في المواصفات الأخرى للنتائج المتوقعة، غير تلك التي تكون متضمّنة في تعريف فعلٍ ما على أنه "كذب"، لا تكون له أيّ وجاهة في تحديد بطلان الفعل في نظر أنصار الآدابية[3].

ظل الاستقطاب بين النظريتين - النتائجية التي مثّلها بصفة أساسية المذهب المنفعي، والآدابية التي مثلها أساسًا المذهب الحدسي مع ديفيد روس David Ross (1755-1800)، والكانطي أساسًا مع جون رولز، وتوماس سكانلون ويورغن هابرماس - سائدًا في الجدل في قضايا الفلسفة الأخلاقية الحديثة والمعاصرة. لكن بدأ يبرز للعيان أن تقسيم الأحكام الأخلاقية المعيارية إلى قسمين؛ نتائجي وآدابي، أدى إلى التركيز على الأفعال ونتائجها وإهمال الأحكام الأخلاقية المتعلقة بالفواعل الأخلاقية، أي الأشخاص وطباعهم وسمات خلقهم وسجيتهم. وفضلًا عن ذاك، فإن التركيز على المُلزِم أخلاقيًا، مثلما تفعل المقاربتان النتائجية والآدابية، أدّى إلى إقصاء الأحكام الأخلاقية المتعلقة بالحَسَن والممتاز والمثالي والحريّ بالإعجاب، تلك التي لم يُعرها برود اهتمامًا يُذكر.

(1) Charlie Dunbar Broad, *Five Types of Ethical Theory* (London: Routledge & Kagan Paul, 1967 [1930]), p. 206.

(2) Ibid., p. 207.

(3) Ibid., p. 8.

يمكننا صياغة المشكل الذي نريد أن نتطرق إليه هنا على النحو التالي: إذا كان النموذج العام المميز للفلسفة الأخلاقية الحديثة هو نموذج المبادئ والقواعد، وليس ذاك المميز لأخلاق الفضيلة الباحث عن المثل الأعلى للحياة وعن الطبائع والخصال الشخصية، فهل أصبحت نظريات أخلاق الفضيلة، بهذا، نظريات مهجورة؟ ألا تزال هناك أهميةٌ ما لأخلاق الفضيلة في الفلسفة الأخلاقية الحديثة التي تسيطر على مجالاتها الوجهتان الآدابية والنتائجية؟ كيف تشتغل هذه النماذج الثلاثة؟ وبماذا تتميز مقارباتها للأسئلة الأخلاقية الكبرى؟ وكيف تتباين هذه المقاربات؟

لمحاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، تستعرض الدراسة أهم مميزات مقاربة النتائجية للقضايا الأخلاقية وتحاول تصحيح بعض سوء الفهم الذي لحق بهذه المقاربة ومسّ بأحقيتها في الزعم أنها نظرية أخلاقية، وتُبرز أهم الاعتراضات التي قدمت عليها، ثم تنتقل إلى عرض أهم سمات المقاربة الآدابية وإبراز نقاط التوارد والاختلاف بين أهم الفلاسفة الذين يتبنّون الخطوط الكبرى لهذه المقاربة في حين أنهم يختلفون في التفاصيل، ثم تشرح اعتراضات نظرية أخلاق الفضيلة على المنحى القواعدي والقانوني الذي أخذته الفلسفة الأخلاقية المعاصرة وعلى ما تعتبره إفراطًا في التركيز على الفعل وتجاهل صفات الفاعل وهويته، وتختم بالدفاع عن الرأي الذي يعتبر أن أخلاق الفضيلة لا تمثّل بديلاً من نموذج المبادئ والقوانين الأخلاقية، وإنما يمكنها أن تكون رافدًا فحسب لهذا النموذج.

أولًا: النتائجية

ترى النتائجية أن تقدير إذا ما كان الفاعل أصاب أو فشل في اختيار الفعل أو القاعدة التي توجّه فعله ينبغي أن يكون بفحص نتائج قراره وآثار فعله المتوقعة في العالم الذي يعيش فيه. وبتوجيه الاهتمام إلى تبعات الفعل، لا إلى دوافعه، تعتمد النظرية النتائجية مقاربة غائية، أو تليولوجية (من "تيلوس" اليونانية Telos) التي تعني الغاية والهدف. وفي ذاك تختلف عن المقاربة الآدابية أو الدينتولوجية التي تقدّر أخلاقية الفعل بمدى وفاء الفاعل بالالتزام أو الواجب (Deon باليونانية). وفي حين تحكم النتائجية على قيمة اختيارٍ ما بفحص النتائج المترتبة عليه، تحكم المقاربة الآدابية على اختيارٍ ما بتحديد مدى استجابته للالتزامات والواجبات الأخلاقية المحمولة عليه بوصفه فاعلاً. ويمكننا أن نميّز مع فيليب بوتيت، أحد المختصين في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة، بين النتائجية من حيث هي نظرية متعلقة بالعادل، والنتائجية بوصفها نظرية متعلقة بالخير أساسًا[4]. فأن نقول عن شيء إنه خيِّر، يعني أن نؤكد أن له قيمةً ما إيجابية، وأن لنا مصلحةً ما في اختياره. أما أن نقول عن شيء إنه عادل فهو أن نؤكد أنه في حالة اختيار بينه وبين أشياء أخرى، ينبغي أن يكون هو ما نختاره. ولئن كانت كل نظرية في الخير نظريةً في القيمة التي تُعزى إلى الأشياء وتمكّن من المفاضلة بينها وفق أولوياتنا، ومن معرفة الإمكانيات المتاحة للفعل، فإن النتائجية تحثّنا، بما هي

(4) Philip Pettit, "Consequentialisme," in: *Dictionnaire d'ethique et de philosophie morale* (Paris: PUF, 1996), pp. 388–396.

نظرية في العادل، على تحديد الاختيار الأكثر استجابة لمقتضيات العدل من ضمن إمكانيات عديدة متاحة لنا[5].

والرأي عندنا أنه سواء حُملت النتائجية على المعنى الثاني، أي بوصفها نظرية في العادل، أو على المعنى الأول، أي بوصفها نظرية في الخير، تظل، مثلما يقرّ بذلك بوتيت، دومًا في حاجة إلى نظرية في الخير تحدد سمات النتائج الفُضلى المرتجاة لتمييز العادل أو الخيّر من الأفعال ممّا سواهما. فكل النظريات الأخلاقية النتائجية، فيما يتعلق بالعادل، تفترض نظريةً ما في الخيّر. والمثال الأوضح على ذلك هو المنفعية التي تعرّف الخير على أنه سعادة ومتعة وإشباع للتفضيلات. وفي انسجام مع ما أشار إليه بوتيت هنا، نلاحظ أن خيرية النتائج من وجهة نظر المنفعية، لا تقدّر من خلال الفائدة التي تجلبها للفاعل، وإنما من وجهة نظرٍ لاشخصية، محايدة تجاهه. وهو ما يعني أنه لتمييز الاختيار الصحيح أخلاقيًا من غيره من الاختيارات، ينبغي تقييم نتائج الفعل من وجهة محايدة تجاه الفاعل، للتعرّف إلى الاختيار الذي من شأنه أن يُفضي إلى أفضل النتائج المحايدة تجاه الفاعل ومصالحه. فبوتيت يعتبر أن اعتناق تصوّر نتائجي للخيّر، كما هو الحال في المذهب المنفعي، يقتضي شرطًا ضروريًا، وهو أن يكون الخير المطلوب يتحدد من وجهة نظر محايدة تجاه الفاعل وأهوائه ومصالحه ومنافعه ورغباته، حتى يتسنى اعتبار النتائجية نظرية أخلاقية. ويكون تقييم ما محايدًا تجاه الفاعل عندما يقبل الصياغة بمفردات لا تحيل إلى صاحب التقييم ولا إلى الفاعل، مثلما يكون الأمر حينما يعزو المرء قيمةً إلى اختيارٍ ما، لأنه يُتوقع منه تحصيل سعادة للجميع، أكبر مما هو مُتوافر أو لأنه يتوقع أن يكون له أثر محمود في المحيط الطبيعي أو في كوكب الأرض بأسره. لكن حينما يقدّر الفاعل قيمة الاختيارات الممكنة وفق الخيرات التي يمكن أن تجلبها له ولأهله وأقربائه وأصدقائه أو لأي غرض ذي نفع خاص، نكون أمام تقييمٍ للنتائج المحتملة من وجهة نظر الفاعل. فالعادل من وجهة نظر النتائجية يُحمَل في نظر بوتيت على معنى الخير الذي يُعرّف بمفردات محايدة تجاه الفاعل ويكون لاشخصيًا.

وتستجيب المنفعية - أكثر المذاهب النتائجية تماسكًا وأوسعها تأثيرًا - لهذا الشرط الذي وضعه بوتيت حتى تُعتبر نظرية نتائجية ما نظريةً أخلاقية. فخلافًا للتصوّر الشائع الذي يخلط بين "مبدأ المنفعة" الذي هو معيار أخلاقي، ونظرية "الأَثَرة الكونية للإنسان" التي هي نظرية سيكولوجية، لا يعطي مذهب المنفعية الأولوية للمصلحة الخاصة للفاعل[6]. وهو الأمر الذي يجسّده على أحسن وجه المبدأ المنفعي الذي

(5) Ibid.

(6) يعتبر المفكر والباحث في الاقتصاد فرانسيسكو فيرغارا (1524-1574) أن إيلي هاليفي Élie Halévy، الفيلسوف الفرنسي من أصل إنكليزي، ساهم في ترويج هذه الصورة الخاطئة عن النظرية الأخلاقية المنفعية، عندما أكّد أن الفيلسوف المنفعي ينظر إلى الفرد على أنه أناني بطبعه، وأن كل الميول اللاأبالية بالمصلحة الذاتية تتأتى عن تغييرات أدخلت على هذه الأنانية الأصلية. ينظر:

Francisico Vergara, *Les fondements philosophiques du liberalisme* (Paris: La Decouverte, 2002), p. 61.

صاغه في القرن التاسع عشر جيريمي بنثام (1748–1832): "أكبر سعادة لأكبر عدد"[7]. وفي هذا السياق نبّه هنري سدجويك Henry Sidgwick (1838–1900)، فيلسوف الأخلاق وأحد روّاد المذهب، إلى أن سوء الفهم للمذهب أدى إلى شيوع تصورات خاطئة حوله، تخلط بين نظريةٍ في الدوافع ونظريةٍ أخلاقية في المنفعة، فيقول: "إن المنفعية وفق تعريفي لها، هي نظرية أخلاقية وليست نظرية سيكولوجيةً، إنها نظرية فيما ينبغي أن يكون لا نظرية فيما هو موجود"[8]. أما الوجه الثاني لسوء الفهم للمذهب، الذي اشتكى منه الفلاسفة المنفعيون، فيتعلق بالخلط بين المعيار النفعي وهو سعادة الجماعة السياسية أو القومية ومعيار أخلاق الأثرة وتفضيل الفاعل لمصلحته الخاصة في كل اختيار أو قرار يقوم به. وفي نظر أنصار النظرية المنفعية يمثّل ذلك تشويهًا لها. لذلك شدّد جون ستيوارت مل على أن "السعادة التي تمثّل المقياس النفعي لما هو خير في ما يتعلق بالسلوك، ليست متمثلة في السعادة الخاصة للفاعل، بل في تلك المتعلقة بسعادة الجميع. فبين أن يختار المرء سعادته الخاصة أو سعادة الآخرين، يقتضي مبدأ المنفعة منه أن يكون محايدًا كل الحياد، مثله مثل متفرج خيّر وغير منتفع. إننا نقرأ في القاعدة الذهبية ليسوع الناصري Jusus of Nazareth، الروح التامة للأخلاق النفعية (وهي أن تفعل كما تريد أن يفعل الغير بك، وأن تحبّ لجارك ما تحبّه لنفسك). فهذه القواعد تجسّم الكمال المثالي للأخلاق النفعية والمنفعة بما هي وسيلة للتقرّب أكثر من هذا المثل الأعلى"[9]. تحسّبًا لكل خلط قد يحدث بين مبدأ المنفعة ومبدأ الأثرة، ولما ينجم عنه من تغليب للمصلحة الذاتية عند أخذ قرار الفعل، نبّه بنثام في مقالة بعنوان "عن المنفعية" قائلًا: "أكبر سعادة لأكبر عدد [...] قد اقتُرح مبدأً [...] لكل تشريع وكذلك لكل قاعدة تقوم بتوجيه السلوك الإنساني على صعيد الحياة الخاصة"[10]. إن هذا التوجيه يدلنا، في نظر بنثام، على "المسلك الأقوم الذي ينبغي انتهاجه في كل مناسبة على الصعيدين العام والخاص، أي إنه هدف ينبغي أن يسعى إليه كل فرد، سواء على نحو خاص وشخصي، أو بوصفه عضوًا في جماعة"[11]. فبنثام ربط خير الفرد بخير الجماعة، وجعل من البحث عن سعادة الآخرين أفضل سبيل لنيل الفرد أكبر قسط ممكن من السعادة، إذ كما لاحظ زكريا إبراهيم (1924–1976) في معرض تعليقه على آراء بنثام، أن "المنفعة الشخصية وثيقة الصلة بالمنفعة العامة، ما دام الفرد عاجزًا بالضرورة عن الوصول إلى ما هو نافع له، دون الاجتماع بالآخرين والتضامن معهم"[12]. وبناء على هذا، يمكن أن نصل إلى هذه الصياغة التي تبدو لنا الأكثر وضوحًا لقاعدة الفعل الأخلاقي المنفعي التي نجدها لدى عادل ضاهر: "كل شخص مُلزم خلقيًّا وملزم فقط بأن يختار من بين البدائل المتاحة له ذلك البديل الذي يحقق أكثر سعادة لأكبر عدد من الناس، بشرط ألا يعطي لسعادة أيّ شخص قيمة تقل أو تزيد عن سعادة أي شخص آخر"[13].

(7) Jeremy Bentham, *Introduction to Principles of Morals and Legislation (1871)* (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2000), pp. 6, 7, 8, 15.

(8) نقلًا عن: Vergara.

(9) جون ستيوارت مل، **النفعية**، ترجمة سعاد الحرار (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 51–52.

(10) Jeremy Bentham, *Deontology and the Article on Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 291.

(11) Ibid., p. 320.

(12) زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية** (القاهرة: مطبعة مصر، 1969)، ص 149.

(13) عادل ضاهر، **نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل** (عمّان: دار الشروق للنشر، 1990)، ص 233.

لقد شكلت المنفعية فلسفة أخلاقية وسياسية متسقة ومتماسكة، سيطرت ردحًا طويلاً من الزمن في السياق الأنكلو-أميركي على الجدل حول الأخلاق العامة وحول تقييم سياسات الدولة وأداء المؤسسات وعدالة القوانين وفاعليتها وأشكال التسويغ الفلسفي لها. وفي نظر المنفعية، من حيث هي نظرية في الأخلاق العامة، ينبغي أن تُقيَّم المؤسسات من حيث مدى قدرتها على توفير الظروف الملائمة لتعظيم مقدار الرفاه الذي يَنعَم به المجتمع برمّته، إذ مثلما لاحظ زكريا إبراهيم "أهم العوامل المؤثرة في حساب اللذات هو عامل 'الامتداد'؛ لأن بيت القصيد أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد"[14]. فالحُكم الصالح ليس ذاك الذي ينذر نفسه لخدمة خير متعالٍ أو قضية أو غاية بعيدة المنال تتجاوز أفق انتظارات الناس في هذا العالم، ولا يكون بلوغها من باب اليقين، وإنما ذاك الذي يفلح في وضع السياسات القادرة على إنماء مجموع الإشباعات الفردية وتحسين الرفاه العام في الزمن الحاضر أو في المدى المنظور على الأقل[15]. وليس هذا الرفاه العام من وجهة نظر المنفعية غير مجموع حالات السعادة والمنافع والمتع التي يخبُرها أفراد المجتمع، كلٌ على حدة. وتتميز هذه المقاربة بخاصتين؛ الأولى، وجهة نظر شمولية تمكّن من صهر المنافع الفردية في بوتقة منفعة عامة وجامعة، تُقدّر من زاوية نظر رقيب متعاطف ونزيه، والثانية، وجهة نظر معيارية مفادها أن التدبير الأفضل للشؤون العامة هو ذاك الذي يعمل على تعظيم الرفاه العام.

لقد طرحت مسألة صهر المنافع الفردية في منفعة شاملة صعوبةً أمام المنفعية. فلأنها تحدّد الموضوع الطبيعي للرغبة في اللذّة، وذاك الذي يكون للنفور في الألم، يُطرح السؤال حول مدى إمكان وجود حسّ أخلاقي يُلزم الفرد بطلب المنفعة العامّة، وليس مصلحته الخاصة. وقد ردّت المنفعية على ذاك التحدي بالتأكيد على ثلاثة مبادئ. الأول، هو مثلما أسلفنا، صهر المنافع والمصالح في منفعة شاملة وجامعة. والثاني، التأكيد على الهوية الطبيعية لهذه المنافع. والثالث هو التماهي Identification الاصطناعي بين المنافع.

يتحقق انصهار المصالح من وجهة نظر المنفعيين من خلال شعور إيجابي هو "التعاطف" الذي يحسّ به كل شخص تجاه سعادة القريب منه وأفراحه ومآسيه وأتراحه[16]. ومع أن مذهب المنفعة لم يتشكّل

(14) إبراهيم، ص 150.

(15) John Harsanyi, "Morality and the Theory of Rational Behaviour," in: A. Sen & B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 39–62.

(16) يمكن التمييز بين التعاطف Sympathy والمشاركة الوجدانية Empathy من نواحٍ متعددة. فالتعاطف يستخدم في أغلب الأحيان للدلالة على رد فعل شخص حيال انفعال سلبي، كالألم مثلاً الذي يشعر به شخص آخر، يُفضي إلى سلوك اجتماعي تضامني معه وبالاستعداد لمساعدته. في المقابل، تتضمن المشاركة الوجدانية عمومًا رد فعل تجاه الانفعالات السلبية والإيجابية للشخص من دون أن يقتضي ذلك بالضرورة القيام بأيّ شيء حيالها، ولا يقتضي الأمر في حالة المشاركة الوجدانية أيّ سلوك اجتماعي تضامني. ويُحمل عادة التعاطف على معنى المعرفة والاستحسان، في حين أن المشاركة الوجدانية غالبًا ما لا تكون معنيّة بتجميع الوقائع حول أوضاع الآخرين وحالاتهم النفسية والعاطفية. فالتعاطف يعني ردَّ فعلٍ عاطفيًا محددًا مثل الشفقة والرأفة، في حين أن المشاركة الوجدانية تتضمن مشاعر وانفعالات بما فيها تلك السلبية من قبيل الغضب والغلّ والخوف. ينظر:

Lou Agosta, "Empathy and Sympathy in Ethics," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, accessed on 15/1/2024, at: https://2u.pw/QZeVcZS

على نحو نسقيّ إلا أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر مع بنثام وجون ستيوارت مل، فإنه استوعب جملة من المفاهيم وأساليب الحجاج التي تبلورت لدى فلاسفة سابقين له، أمثال ديفيد هيوم David Hume (1711–1776) وآدم سميث Adam Smith (1723–1790)، في دفاعهما عن أهمية المنافع والمصالح والمشاعر في تشكّل المعايير الأخلاقية. ومن هذه المفاهيم الأخلاقية المهمة في هذا المجال مفهوم التعاطف. والتعاطف بالنسبة إلى المجتمع في نظر هيوم هو بمنزلة الغِراء الذي يشدّ أفراد الجماعة الأخلاقية بعضهم إلى بعض ويربط الذات بالآخرين؛ إذ يرى أن فكر البشر يشبه مرايا تعكس كل واحدة صورة فكر الآخر. وهي حين تعكس الانفعالات والمشاعر لا تعكسها على نحو منعزل كل واحدة على حدة، وإنما في شكل حزمة تتداخل فيها الأهواء بالمشاعر والرغائب والآراء، ويرتدّ بعضها على بعض بدرجات متفاوتة، وتقوى وتذوي أيضًا وتتلاشى أحيانًا[17]. فالفرد يَخبُر رجع الصدى لانفعالاته الذاتية في الآخر ويتفطن إلى المتعة التي تعبّر عنها الابتسامة، أو الألم الذي يعبّر عنه تجهّم الوجه، أو الغضب الذي يعبّر عنه عضّ الأسنان. وفي حالة كهذه، يندلع شعور مماثل غير مباشر في النفس، ويصبح الأساس الخِبْري لمزيد من التجارب المعرفية اللاحقة حول ما يحدث مع الآخر من تفاعلات. لكنّ هيوم تجنّب إعطاء التعاطف دورًا مركزيًا في تشكيل الجماعة الأخلاقية. فالخبرة تفيدنا أن التعاطف يشتدّ ويخبو بمفعول الزمن والمسافة والجوار ونوعية الروابط بين الناس. فنحن أقل تأثّرًا بمتع وآلام مَن تفصلنا عنهم مسافة بعيدة قياسًا بمن يقيمون بجوارنا أو من تربطنا بهم قرابة عائلية أو صداقة. فالتعاطف الموجّه صوب من تربطنا بهم أواصر ما، لا يكفي لتأسيس الأخلاقية، في نظر هيوم، إذ يرى أن الاستحسان الأخلاقي للفعل والالتزامات التي تكون لنا تجاه من تنأى المسافات بيننا وبينهم لا ينبغي أن تقلّ قوة عن ذاك الذي يكون لنا تجاه القريبين منا. وهو ما يعني أن مدى التعاطف الذي نشعر به – من حيث هو سمة للطبيعة – نحو الآخرين لا يقتصر على من نعرفه منهم، بل يتسع ليشمل من لا تربطنا بهم أيّ صلة مخصوصة. يقول هيوم "لأفترض أنني رأيت شخصًا ما لا أعرفه البتّة، لكن لكونه نائمًا في الحقول، عرضة لأن تطأه حوافر الخيول، فإنني سأسرع في الحال إلى مساعدته، ويكون دافعي لهذا العمل هو مبدأ التعاطف ذاته الذي يجعلني مهتمًّا بالأحزان الماثلة للغريب"[18].

لذلك ينبغي، وفق هيوم، أن نعمل على تحقيق التوازن الحيادي الأخلاقي من خلال فكرة رقيب مثالي نزيه غير متحيز. وهو ما يقتضي الحصول على أفضل معادلة معقولة وممكنة بين حُكم الفاعل الأخلاقي، من حيث هو رقيب متعاطف، وحكمه من حيث هو رقيب مثالي ونزيه. ولا يعني لفظ "نزيه" أن الرقيب "غير متعاطف"، كما لا يعني أيضًا أنه "متعاطف على نحو مطلق"[19]. وفي أفضل الأحوال، يتكامل الرقيبان غير المتحيز والمتعاطف، في نظر هيوم، فأن يكون المرء متعاطفًا مع الآخرين هو أن يُلغي المسافة بينه وبينهم ويشاركهم وجدانيًا مُتعَهم ومَسرّاتهم وآلامهم وأتراحهم. وأن يكون رقيبًا مثاليًا ومحايدًا هو أن يضع مسافة بينه وبينهم، وأن ينظر إلى متع ومشاعر كل واحد منهم بتجرّد وحياد، على

(17) ديفيد هيوم، **رسالة في الطبيعة البشرية**، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2016)، ص 295–302.

(18) المرجع نفسه، ص 396.

(19) Agosta.

قدم المساواة مع تلك التي للآخرين. ولكي نزيل التوتر المحتمل بين فكرتَي الرقيب النزيه والرقيب المتعاطف حتى نجد أساسًا للاستحسان والاستهجان الأخلاقيَين، ينبغي أن نفهم الحياد والتجرّد اللذين هما صفتا الرقيب النزيه، لا على أنهما انعدام القدرة على التعاطف أو فقدان للمشاعر الإنسانية، وإنما لأن الرقيب يكون، مثلما يقول لو أغوستا، في حالة ينعدم فيها تضارب المصالح. فلئن كان على الرقيب المثالي أن يكون متعاطفًا، فلا ينبغي أن يكون ذلك على معنى الحدب والعناية، وإنما على معنى الانفتاح على إمكانية التفاعل الوجداني والتأثر[20]. فأن يشارك وجدانيًا الآخرَ مشاعره، أمرٌ مفيد بالنسبة إلى الرقيب النزيه، لكنه ليس الأمر الحاسم دومًا لأن حكم الاستحسان الأخلاقي ينبغي أن يأخذ في الحسبان تقييم الصفات الأخلاقية للفاعل في وضع ما. فما يشعر به الآخر مهمّ للحكم والتقييم الأخلاقي لحُسن طبع الشخص الذي يتعلّق به الأمر، لكن باعتبار أن التعاطف يوسّع، وفق هيوم، دائرته إلى ما هو أبعد من المدى الضيّق للأسرة أو الأصدقاء؛ فهو يفتح المجال للعناية والاهتمام برفاه الإنسانية قاطبة وخيرها.

من خلال التعاطف، يخبُر إذًا كل فرد في ذاته، تحقّق التماهي والتطابق، على نحو عفوي، بين مصلحته ومنفعته الخاصة ومصالح الآخرين، شركائه في الوطن، من خلال مبادئ عامة للعدل. يقول هيوم: "إن الاهتمام بمصلحتنا الخاصة والمصلحة العامة هو الذي يجعلنا نؤسس لقوانين العدل"[21]. وتصبح عندئذ متعه وآلامه لا تنفصم عن تلك التي للآخرين. وبسعيه على هذا النحو لتحقيق مصلحته الخاصة، يقوم كل شخص، في نظر المنفعية، بتعظيم المجموع الحسابي للمسرّات التي يستمتع بها أعضاء المجتمع، ومن ثم تقليص مجموع الألم الذي يشعرون به. وعلى هذا النحو، نبلغ حالة سبق أن وصفها هيوم، يفضي فيها التعاطف إلى تشكّل حسّ بالصالح العام، فيقول: "إنه الحسّ العام بالصالح العام فقط الذي يحسّ به كل أفراد المجتمع الذي يعبّرون عنه بعضهم لبعض، والذي يدفعهم لأن ينظّموا سلوكهم وفق قواعد معيّنة. إنني ألاحظ أنه سيكون لمصلحتي أن أترك الآخر يمتلك سلعة، شريطة أن يعمل هو بالطريقة ذاتها تجاهي. فهو يحسّ بمصلحة مماثلة في تنظيم سلوكه، وعندما يجري التعبير بصورة متبادلة عن هذا الحسّ العام بالمصلحة ويكون معروفًا للطرفين، فإنه ينتج القرار والسلوك المناسبين"[22]. وبذلك، ليس قيام العدل متوقفًا على قرار يفرضه العقل على الأهواء والرغائب والمصالح، وإنما كما يقول هيوم: "إن المصلحة الذاتية هي الدافع الأصلي لقيام العدل. لكن التعاطف مع المصلحة العامة هو مصدر القبول الأخلاقي الذي يصاحب تلك الفضيلة"[23].

أما المبدأ الثاني للمقاربة المنفعية فهو التماهي بين المصالح الذي جسّدته فكرة اليد الخفية لآدم سميث. فأفرادٌ لا يبالي بعضهم تجاه مصالح بعض، يبحث كل منهم عن تحقيق مصالحه الخاصة، يتوصّلون عبر آلية طبيعية وعفوية، من دون ترتيب مسبق، إلى إنشاء مجتمع متوازن ومتماسك يعمّ الخير

(20) Ibid.

(21) هيوم، ص 506.

(22) المرجع نفسه، ص 499–500.

(23) المرجع نفسه، ص 509.

فيه الجميع. فالتنافس الاقتصادي في إطار سوق حرة، تُحجم الدولة أو أيّ سلطة خارجية عن التدخل في سياقاتها وفي تفاعلات الأفراد داخلها، يحفّز الإنتاج ويزيد من عرض الخيرات والسلع والخدمات ويخفّض أسعارها ويزيد في خلق مواطن الشغل ويخفّض من البطالة ويقود في الأخير إلى ضرب من التوازن بين العرض والطلب على مستوى السلع والخدمات؛ فتنخفض الأسعار وتتحسن الأجور وينمو حجم إشباع الرغائب ويتحقق خير عام لم يكن في نية الفاعلين نشدانه. يقول سميث: "بما أن كل فرد يسعى قدر استطاعته لأن يوظف رأسماله في دعم الأعمال الداخلية، ومن خلال ذلك توجيه تلك الأعمال بحيث يكون إنتاجها بأكبر قيمة، فإن كل فرد يعمل ويجدّ لجعل الإيراد السنوي للمجتمع بأسره كبيرًا على قدر استطاعته. وهو عمومًا لا يعتزم تعزيز المصلحة العامة ولا يدري مقدار تعزيزه لها. لكنه من حيث تفضيله لدعم الأعمال الداخلية على دعم الأعمال الخارجية، إنما يهدف إلى أمنه الخاص. ومن خلال توجيه تلك الأعمال بطريقة قد يكون فيها إنتاجه بأكبر قيمة، لا يفكر، حينها، إلا في كسبه الشخصي، وهو بهذه الحالة وفي حالات كثيرة غيرها يكون منقادًا بيد خفيّة لتعزيز غاية لم تكن قط في نيّته. وليست دومًا الشيء الأسوأ للمجتمع أنها لم تكن قطّ في نيّته"[24].

ويجسّد عمل المشرّع المبدأ الثالث المتمثل في التطابق الاصطناعي بين المصالح. فبنثام يؤكد مثل هيوم وسميث على أهمية الاستعداد الفطري لدى البشر للتعاطف[25]، إذ يعتبر أن "من لا يكون واعيًا بذاته بوجود باعث تعاطفي في قلبه نحو سعادة الآخرين"، يشكو من إعاقة عاطفية إلى درجةٍ يكون فيها "حاله شبيهًا بحال شخص فاقد لحاسة الشم"[26]. فمن خلال مسار من التنشئة الثقافية، يكتسب استعداد التعاطف، في نظر بنثام، قدرةً على التأثير في سلوك الأفراد. ومثلما أن الطفل لا يكتسب كفاية أخذ الآخرين في الاعتبار إلا بفعل التربية، فينبغي كذلك للأخلاق والتشريع أن يوفّرا الظروف السانحة ليتوسّع مجال فاعلية الاستعداد للتعاطف لتشمل الآخرين. يقول بنثام: "إن المهمة الدائمة والشاقة لكل مُرَبٍّ أخلاقيّ ولكل مشرّع يستحقّ هذه الصفة، أن يزيد من تأثير التعاطف على حساب إيثار الشخص لنفسه والتعاطف مع أكبر عدد من الناس على حساب التعاطف مع عدد قليل منهم"[27]. ومن خلال الوعد والوعيد، يتوصّل المشرّع إلى توجيه نزعات الأثرة وإيثار الذات نحو التعاون ودفع الأفراد صوب تطوير الصالح المشترك وتنمية المنفعة الجامعة. فصورة المشرّع، الذي هو عند بنثام بمنزلة الكائن الاصطناعي الذي يحسب الخسائر والأرباح من حيث مقادير السعادة الموفورة وتلك المهدورة، تطابق فكرة الرقيب النزيه، لدى هيوم وسميث، الذي يتعاطف مع كل أفراد المجتمع، فيدرك منافعهم ويشعر بمتعهم وآلامهم، ولكنه يقف في الوقت نفسه على مسافة واحدة تجاههم ويظل على الحياد. وتمكّن صورة المشرّع الذي يقف في موقع المتفرج المحايد والعطوف، في الوقت نفسه، من بروز وجهة نظر

(24) آدم سميث، **ثروة الأمم**، ترجمة وليد شحادة، مج 2 (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2016)، ص 36.

(25) حول التعاطف وفرضية الرقيب النزيه لدى آدم سميث، ينظر: آدم سميث، **نظرية المشاعر الأخلاقية**، ترجمة منذر محمود محمد (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2022)، ص 380–381.

(26) Jeremy Bentham, *First Principles Preparatory to Constitutional Code* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 14.

(27) Jeremy Bentham, *Constitutional Code*, F. Rosen & J. H. Burns (eds.), vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 119.

محايدة وموضوعية، ومن تمييز المصالح والتفضيلات الفردية التي ينبغي إدراجها في حساب المنفعة العامة والرفاه الشامل للمجتمع، من تلك التي تظل خاصة بأقليات وأفراد.

تطرح مسألة صهر المنافع الفردية في منفعة جامعة شاملة صعوبات عديدة جعلت النتائجية المنفعية عرضةً للنقد من جهات متعدّدة، لعل أهمها، في نظرنا، تلك المتعلقة بموقع الالتزامات الخاصة في حساب المنافع وبعجز المنفعية عن الاعتراف بتعددية الأشخاص. فالمنفعية، من حيث هي إجراء لاتخاذ القرار الأخلاقي الصائب على الصعيد الفردي، تعترضها، في نظر ويل كيمليكا Will Kymlicka، صعوبة الاعتراف بوجود التزامات أخلاقية للأفراد لا تخضع لحساب المنفعة ومنطق الربح والخسارة. ففضلاً عن خطر مبدأ صهر المنافع في منفعة شاملة على الحرية الفردية، حين يصبح أساسًا لسياسات الدولة، فإنه يؤدي إلى اختزال الأفراد في بُعد المنفعة ويحوّلهم إلى ذوات مجرّدة من كل التزام شخصي تجاه من تربطهم بهم صلات خاصة؛ إذ تقتضي المنفعية الأخلاقية المعمّمة من الشخص حساب مقدار المنفعة التي سينتجها فعله في كل وضع يجد نفسه مجبرًا فيه على اتخاذ قرار حتى لو تعلّق بأمور شخصية؛ ذلك أن المنفعية لا تعترف، في نظر كيمليكا، بالواجبات التي تكون للفرد حيال أشخاص بعينهم، وتُدرج ضمن حساب المنافع تفضيلات وقرارات لا ينبغي أن تُطرح وفق مفردات الربح والخسارة. وهو ما يجعلها في تعارض مع الحدس الأخلاقي الذي يخبُره الناس على نحو يومي[28]. فنزعتها المساواتية تجعل الفاعلين المتبنّين لمذهبها يعتبرون أن كل الناس يحظون بالمكانة الأخلاقية نفسها، ولا يتميز بعضهم من بعض إلا من حيث مقدار المنفعة الشاملة التي يستطيعون توفيرها. وهو ما يعني أنه لا يُسمح للفاعل الأخلاقي المنفعي أن تكون له علاقات من نوع خاص تسوّغ له الاستثناء من سريان مبدأ المنفعة وحساب الربح والخسارة الذي يفرضه، كتلك التي تكون له مع أصدقائه أو أفراد عائلته أو دائن ينتظر منه الوفاء بوعده وسداد دينه. فأخلاق الحسّ المشترك تحثّنا، مثلاً، على الاعتراف بالحقوق المشروعة لمن أقرض غيره مالاً، وتُجبر المَدين على سداد دينه في الآجال المتفق عليها مع الدائن، حتى لو كان استخدام مال الدَين في مشاريع ما بدلاً من إرجاعه إلى صاحبه يمكن أن يجلب سعادة أكثر ومنفعة شاملة أكبر. ففكرة حقوق قائمة على التزامات مسبقة وتعهدات مقدّمة تظل خارج دائرة سيادة المبدأ المنفعي، ويصعب بهذا الدفاع عنها من وجهة نظر منفعية تعتبر أن النتائج، فحسب، هي ما ينبغي أن يُؤخذ في الحسبان عند أخذ قرار الفعل. فالقيمة الأخلاقية للفعل تتمثل فقط في قدرته على إحداث حالات نفسية مرغوب فيها لا لدى الفاعل فحسب، بل لدى أكبر عدد من الناس. فوفق المنفعية، ينبغي عند البتّ في أمر تسديد الدَين أن يأخذ الفاعل الأخلاقي في اعتباره كل التفضيلات والمنافع المحتملة لكل الأفراد، وأثر قراره في حساب المنفعة العامة ومدى تعظيمه لها. ولا يهمّ الفاعل، وفق منطق تعظيم المنفعة، إن كانت منفعة الدائن صاحب الحق في عداد المنافع التي احتُسبت جزءًا من المنفعة العامة أم لا[29].

(28) ويل كيملشكا، **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة منير الكشو (تونس: دار سيناترا للنشر، 2010)، ص 43. هذا النقد هو نفسه تقريبًا الذي وجهه الفيلسوف البريطاني وليام ديفيد روس للنتائجية كما سنرى لاحقًا.

(29) المرجع نفسه، ص 45–46

فلعدم اعتراف المنفعية بالالتزامات الشخصية نراها تعتبر القرار الصائب الذي يتخذه فاعل أخلاقي ما، هو ذاك الذي يكون محايدًا شخصيًا ولا يعطي أولوية لالتزاماته نحو شخصه على حساب التزاماته نحو غيره. لذلك، تبدو فكرة أن تكون للشخص تطلّعات خاصة ويعمل على تحقيقها، صعبة القبول من وجهة النظر المنفعية، مثلما يلاحظ الفيلسوف البريطاني برنارد وليامز (1929–2003)، فيقول: "إذا كُنتَ شخصًا يتحلّى على نحو أصيل وصادق بخصال (الالتزام والطموح والودّ) لا يمكنك أن تعكس في فعلك وفي تفكيرك في الوقت نفسه وعلى نحو وفيّ كل مقتضيات المنفعية، ولا يحقّ لك حتى أن تأمل القيام بذلك [...] فالمنفعية لا تُلقي جانبًا بالضرورة فقط بكل هذه الاستعدادات، وإنما هي تحطّ إلى ما لا نهاية له من قيمتها وتعتمد على صورة للإنسان. لم تكن هذه النزعة في صيغتها الأصلية تتردد في الدفاع عنها؛ صورة كائن مزوّد على نحو مثالي بمجموعة من التطلعات ذات طابع فردي فقط ويسهل على الأقل التضحية بها، وباستعداد أخلاقي أصيل واحد هو العناية المنفعية"[30].

أما بالنسبة إلى الاعتراض الثاني المتمثل في أن المنفعية لا تفلح في أخذ تعددية الأشخاص على محمل الجدّ، فيلاحظ رولز أن المنفعية، بما هي نظرية في الأخلاق العامة تفيد في اتخاذ القرار الصائب على صعيد السياسات، تظل تنظر إلى رفاه المجتمع باعتباره الحصيلة الإجمالية للإشباعات المتوافرة للرغائب الفردية. وهو الأمر الذي يقودها إلى عدم إعارة الاهتمام اللازم للاختلاف النوعي بين الأفراد، من حيث التطلعات والميول وطبيعة الرغائب. يقول رولز: "كما هو الحال بالنسبة لرفاه الشخص الذي يُبنى من سلسلة الرضا التي يتمّ اختبارها في لحظات مختلفة من مسيرة حياته، كذلك وبنفس الطريقة تمامًا يُبنى رفاه المجتمع من إنجاز أنظمة الرغبات للكثير من الأفراد الذين ينتمون إليه. بما أن المبدأ بالنسبة للفرد هو السعي قدر الإمكان وراء الرفاه الذاتي وله نظام رغباته الذاتي، فإن المبدأ بالنسبة للمجتمع هو السعي قدر الإمكان وراء الرفاه للمجموعة، لتحقيق الدرجة الأعظم من النظام الشامل للرغبة الذي يتم التوصل إليه من رغبات أعضائه. تمامًا كما أن الفرد يوازن مكاسبه الحالية والمستقبلية مقابل خسائره الحالية والمستقبلية، كذلك المجتمع يمكن أن يوازن الرضا وعدم الرضا بين أفراد مختلفين"[31]. ويرى رولز أن إعطاء الأولوية عند تحديد السياسات العامة لمقتضى تعظيم الحصيلة الإجمالية للإشباعات، يؤدي إلى إخراج مسألة توزيع الرفاه وفوائد التعاون الاجتماعي بين المواطنين من دائرة الاهتمام، أو في أفضل الأحوال منحها أهمية ثانوية. فالتوزيع العادل لفوائد التعاون الاجتماعي لا تكون له أهمية إلا من حيث مدى تأثيره في تعظيم المنافع. وفي هذا يقول: "العلامة الفارقة للرؤية النفعية للعدالة أنه لا يهم، إلا بشكل غير مباشر، كيف يتمّ توزيع المجموع من الرضا بين الأفراد، تمامًا كما أنه لا يهمّ، إلا بشكل غير مباشر، كيف يوزّع الشخص الواحد الرضا على مرّ الزمن. التوزيع الصحيح في كلتا الحالتين هو ما يؤدي إلى الرضا الأعظم. إن المجتمع يجب أن

(30) Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 51–53;

وورد ذكره لدى كيمليكا في: كيملشكا، ص 48–49.

(31) جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012)، ص 52–53.

يوزع وسائل الرضا مهما تكن الحقوق والواجبات، والفرص والامتيازات، والأشكال المتنوعة للثروة، بحيث يمكنه تحقيق الرضا الأعظم إن كان يستطيع"[32]. ولا يعني ذلك أن المنفعية ترفض التوزيع الأكثر مساواة، أو تجافي العدالة التوزيعية، إذ مثلما يؤكد دارسون، أمثال فرانسيسكو فيرغارا وكيمليكا وجون هارساني (1920–2000)، أن فكرة المساواة ذات قيمة أساسية في مذهب المنفعية الذي شدّد مع بنثام على أن كل شخص يساوي واحدًا لا أكثر ولا أقل. وقد استخدمت الحجة المنفعية في مقاومة الامتيازات الأرستقراطية المتوارثة عبر الأجيال، وكانت بحق مذهبًا تقدّميًّا في القرن التاسع عشر، يدعو إلى المساواة والعدالة الاجتماعية وتعميم الخير العام علًى أكبر عدد من الناس والتصدّي للفقر والجوع والحرمان من التعليم ومن أسباب الصحة والرفاه التي عاناها السواد الأعظم من الناس حين ظهور المذهب. ونافحت المنفعية عن الحريات العامة والفردية مثلما جسّدت ذلك كتابات مل وتوماس هيل غرين Thomas Hill Green (1836–1882) وليونارد هوبهاوس Leonard Hobhouse (1864–1929). وكذلك دافعت نظريات الاقتصاد النيوكلاسيكي ذات الوجهة المنفعية عن ضرورة إعادة توزيع الدخول والثروة والموارد الاقتصادية لتعظيم المنفعة. فمفهوم المنفعة الحدية المنخفضة Decreased Marginal Utility يفرض على السلطات العامة التدخل من أجل إعادة توزيع الدخول Incomes باعتماد سياسات ضريبية مناسبة، لأن تجمّع الموارد ووسائل إشباع الرغبات بين أيدي فئة قليلة من المجتمع يؤدي إلى بلوغ أعلى درجات الرضا والإشباع، وإلى انخفاض درجات المنفعة الحدية لديها، ويُفضي إلى عزوف أفرادها عن الاستهلاك؛ ما يُنتج ركودًا اقتصاديًا، الأمر الذي يقتضي إعادة توزيع للموارد المادية من الميسورين في اتجاه الفئات الضعيفة الدخل للزيادة في الرصيد الصافي للإشباعات والمنافع ولتحفيز النمو الاقتصادي. وهو المقتضى الذي حققه الكثير من البلدان في شكل الضريبة التدرجيّة على الدخل وغيرها من الضرائب.

ولا ينفي رولز هذا الجانب المساواتي في المذهب المنفعي، إذ جسّد هذا المذهب صيغةً لما يُعرف بليبرالية السعادة التي ينصبّ اهتمامها على توفير أسباب السعادة المادية والرخاء لجميع الناس على قاعدة المساواة، أكثر مما ينصبّ على حماية الحقوق والحريات[33]. لكن عيب هذه الليبرالية يكمن في أنها تعرّف السعادة بأنها هي خير على نحو مستقل عن العدالة والحقّ، وهو ما يجعلها تنحو بالضرورة صوب منح الخير والسعادة الأولوية على الحق والعدل. فمبدأ بنثام "أكبر سعادة لأكبر عدد" يجيز التضحية بالأقلية ما دام في ذلك تحقيق لسعادة العدد الأكبر من الناس. كما أن الحساب المنفعي الذي يصبّ الاهتمام على ارتفاع المنسوب العام للموارد الضرورية لإشباع الرغبات والمنافع لا يرى ضيرًا في أن ما يخسره البعض من حقوق ومنافع، تعوّضه الجماعة بارتفاعٍ في حجم المنفعة العامة التي تكسبها، ما دام ما حققته من أرباح يفوق ما تكبّده البعض من أفرادها من خسائر. يقول رولز: "لكن، كما هو الحال بالنسبة للأوامر الأخرى، تلك المتعلقة بالعدالة مشتقة من الغاية الوحيدة وهي التوصّل إلى الرصيد الأعظم من الرضا. وهكذا لا يوجد سبب مبدئيًا لماذا يجب ألا تعوّض

(32) المرجع نفسه، ص 55 (مع تعديل طفيف).

(33) حول التمييز بين ليبرالية السعادة وليبرالية الحقوق ينظر الفصل الثاني من: Vergara.

المكاسب الأكبر لبعضهم، الخسائر الأقل للآخرين؛ أو بشكلٍ أكثر أهمية، لماذا لا يُجعل انتهاك الحرية للقلة صحيحًا من خلال الخير الأكبر الذي يشترك به الكثير"[34]. من هذه الزاوية، لا تنجح المنفعية في العثور على الترتيب الأفضل بين مقتضيات الحرية ومقتضيات المساواة بجعلها مُقتضى توفير السعادة لأكبر عدد في مركز اهتمام السلطات العامة، ودفعها بالاعتبارات المتعلقة بالحقوق والحريات والمساواة والعدالة إلى المرتبة الثانية. وأمر كهذا يجرّد العدالة من صفة المفهوم المعياري الأساسي ما دامت أهميته لا تكمن في ذاته وإنما في آثاره المتوقعة؛ أي قدرته على الترفيع من منسوب السعادة. ويرى رولز وأنصار النظريات الأخلاقية الآدابية أن هذا التصور الأداتي للحق والعدل تنجم عنه تبعات يصعب تحمّلها من وجهة نظر أخلاقية، إذ يمكنه أن يبرّر الانتهاكات للحرية والكرامة الإنسانية بنسب الرفاه التي يُتوقع حصول الجماعة السياسية عليها.

ثانيًا: تعارض الوجهة الآدابية والوجهة النتائجية

لئن كانت النظريات الغائية، مثل النتائجية والمنفعية، كما أسلفنا، تعرّف الخير على نحو مستقل عن الحق والصواب، وتعرّف العادل والحق باعتبارهما ما يمكّن من تعظيم الخير، فإن النظريات الآدابية في الأخلاق تصنّف الأفعال واجبة أو باطلة من دون اعتبار لتبعاتها ونتائجها. وهي خلافًا للنتائجية لا تعرّف الخير على نحو منفصل عن الحق والعادل، ولا تجعل منهما أدوات لتعظيم الخير[35]. فالفعل الأخلاقي القويم، بالنسبة إلى الآدابيين، هو ذاك الذي يتطابق مع المعيار الأخلاقي الذي يجب علينا القيام به بغضّ النظر عن النتائج المتوقعة منه. فللحق أولوية على الخير، وهذا الأخير لا يحدّد القيمة الأخلاقية للفعل، إذ يمكن أن يكون الفعل صوابًا حتى لو لم يكن يُتوقع منه النتائج المحمودة والخيّرة ولا يسهم في تعظيمها. ويُعتبر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724–1804) أهم مصدر لإلهام أفكار فلاسفة الأخلاق الآدابيين المعاصرين وحججهم، لكنهم يعتمدون أيضًا على الأفكار والمقاربات للفيلسوفين البريطانيين ريتشارد برايس Richard Price (1723–1791) ووليام ديفيد روس (1877–1971) اللذين دافعا أيضًا عن أولوية الحق والصواب على الخير والسعادة. فكانط أكد أن كل تحديد للخير والشر يقتضي إقامة القانون العادل الذي يحدّد الواجب الذي في ضوئه يمكننا تمييز الخير من الشر[36]، فيقول: "إن مفهوم [كل من] الخير والشر يجب ألا يتم تعيينه قبل القانون الذي يبدو كأنه كان يجب أن يوضع هو في أساسه، بل فقط كما يحدث ذلك هنا بعده وبواسطته"[37]. أما برايس، فقد اعتبر الحق والباطل صفتين عينيتين للأفعال لا مجرّد إحساسين مقترنين بطريقة اشتغال فكرنا وإدراكه للعالم. ومعرفة ما هو حق من دون قبول به وتثمين له، ومن دون الاستعداد لتحقيقه والعمل وفقه، أمر غير ممكن التصور بالنسبة إلى برايس. ولأن الحق والباطل أخلاقيًا هما، في نظره، مستقلان

---

(34) رولز، ص 55.

(35) ينظر الفصل الأول، الفقرة السادسة من: المرجع نفسه.

(36) يراجع مدخل وليام ديفيد روس في **موسوعة كامبريدج للفلسفة** من تحرير إلمر سبراغ، في:
Elmer Sprague (ed.), *Cambridge Encyclopedia of Philosophy* (New York/ London: Macmillan, 1972), pp. 1–3.

(37) إيمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 129.

عن فكر الإنسان ويكونان مطلقين بالنسبة إلى العقل الإلهي. ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما كان هناك معنى للقول إن الإرادة الإلهية يمكن أن تكون خيّرة[38]. أما روس، فقد انتقد النتائجية لإفراطها في تبسيط العلاقة الأخلاقية التي تربط الناس بعضهم ببعض. فهي تفترض مثلاً، كما يقول روس، أن العلاقة الوحيدة ذات الدلالة الأخلاقية بيني وجيراني هي تلك التي تجعل منهم مستفيدين محتملين من الفعل الذي أقوم به. ويعترض على ذلك بالتأكيد على أن علاقة "مُفيد – مستفيد"، على الرغم من أهميتها أخلاقيًا، ليست العلاقة الوحيدة المهمّة على الصعيد الأخلاقي. فعلاقة الواعد بالموعود والمَدين بالدائن والزوجة بالزوج والطفل بأبويه والصديق بالصديق والمواطن بشريكه في المواطنة، هي الأخرى مهمة أخلاقيًا لتحديد ما ينبغي لنا فعله[39]. والحجة الثانية التي يقدّمها روس ضد النتائجية هي أنها لا تعترف بـ"الطابع الشخصي المميز" للواجب[40]. فإذا كان الواجب هو إنتاج أعظم قدر من الخير، فلن تكون هناك أهمية للسؤال عمّن سيكون ذاك الخير من نصيبه، سواء كنتُ أنا نفسي أو المُحسن إليّ، أو شخصًا وعدته به، أو أي شخص آخر. فهذه المسألة ليست جوهرية في نظر النتائجية ولا تُحدث أيّ فارق، في حين أن الواقع يفيدنا خلاف ذلك. ويعتبر روس أن الحق والخير صفتان متمايزتان غير قابلتين للتعريف ولا تقبلان بأن تردّ إلى صفات موضوعية. فالحق ينتمي إلى مجال الأفعال على نحو مستقلّ عن الدوافع، في حين يتعلق الخير الأخلاقي بالدوافع للفعل، فيقول: "بمجرّد أن يقوم الإنسان بفعل لأنه يعتقد أنه سيعزّز مصالحه الخاصة، فلن يتصرف من منطلق الشعور بصوابه، بل من منطلق المصلحة الذاتية"[41].

يمكننا تمييز العناصر التالية في المقاربة الآدابية، وهي تأكيدها أن قيمة الأفعال تكمن في ذاتها لا في نتائجها ومنحها الأولوية للحقوق ومبادئ العدل، وتأكيدها على أهمية القواعد والقوانين في ضبط السلوك الأخلاقي.

1. قيمة الأفعال تكمن في ذاتها لا في نتائجها

حول العنصر الأول يجدر التنبيه، مثلما أسلفنا في مقدمتنا، إلى أن الآدابية تشترك مع النتائجية في جعل الفعل مركز الاهتمام في الحكم الأخلاقي، وفي أن الأخلاق تتعلق بتوجيه الفعل في اتجاهٍ ما. وترى هذه النظريات المركّزة على الفعل لا على خصال الفاعل، أننا نتعرف إلى ما ينبغي فعله بالاعتماد على القواعد أو القوانين أو المبادئ التي تمدّنا بطريقة في التفكير، نكتشف من خلالها الفعل الحق أو المندوب أو الواجب أخلاقيًا عند اتخاذ قرارٍ في وضعٍ ما. ويمكن من هذه الوجهة أيَّ شخص، حتى لو لم تكن له أيّ رغبة أو حرص على العملِ وفق ما يمليه الواجب والقاعدة، أن يتوصّل إلى معرفة وإدراك ما هو مطلوب منه، إذ يكفيه أن يحاكي سلوك الآخرين الذين تصرّفوا على نحو مستقيم، من دون أن يثمّن بالضرورة هو نفسه ذلك السلوك، وأن يعتقد بالضرورة أنه قدوة حسنة له. لذلك لا نجد

(38) ينظر مدخل وليام ديفيد روس في: Sprague (ed.).

(39) William David Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 2002 [1930]), p. 19.

(40) Ibid., p. 22.

(41) Ibid., p. 34.

في النظريات الأخلاقية المركّزة على الفعل مكانة معرفية مرموقة تُعزى إلى الفاعل كما هو الحال في النظريات المركّزة على صفات الفاعل[42]. فعلى خلاف النظريات المتأثرة بالنظرية الأخلاقية الأرسطية التي تجعل أساس الفعل العقلاني قائمًا في الرغبة المتعقّلة التي تتحدد بطبيعة غايتها وهدفها، جعل كانط أساس فعل الكائنات العاقلة متمثلاً في الإرادة التي تجعل الواجب والقانون الأخلاقي غايتها الأولى. أما الرغبات العاقلة، فيصعب تحديدها بسبب تعددية تصورات الخير وكثرة مواضيع ملكة الرغبة وتباينها من شخص إلى آخر، ما يمنع ضبط تعريف موحّد لها. ولا تقيم النظرية الأخلاقية الآدابية في صيغتها الكانطية أخلاقية الفعل على طبيعة الدافع الحسي والخبري ولا على أيّ مبدأ مادي مهما كان، وإنما تجعله معتمدًا على الوعي بالواجب الذي يقتضي الحرية بمعنى استقلالية الإرادة التي تحصل بفعل تحديد العقل لها من خلال الأمر الأخلاقي القطعي. وفق هذا المعنى، تعتبر هذه المقاربة أن هناك أفعالاً ذات صلاحية مطلقة في ذاتها ومُلزمة على نحو كليّ، وأخرى باطلة أخلاقيًا في حد ذاتها، ولا يمكن أن نقبل بها أدوات لتنفيذ أو تحقيق غايات مهما بدت نبيلة أو ملزمة لنا أخلاقيًّا. ولعلّ هذا ما حدا بتوماس ناجل، أحد فلاسفة الأخلاق الأميركيين المعاصرين، إلى القول إن الموقف القطعي والصارم للأخلاق الآدابية "يستند إلى ضرب من الحُكم الأخلاقي أساسي وصائب لا يمكن اختزاله في مبادئ أخرى أو تجاوزه من خلالها"[43]؛ فهناك قيمة باطنة للأفعال تجعلها تتحدّد في ذاتها لا في غايات خارجية، مهما كان تثميننا لها، ولا بسياقات مستقلة عنها.

2. أولوية الحقوق على الخير والعدل على السعادة

يعتبر أنصار النظرية الآدابية أن رؤيتهم للأخلاق توفّر حصانة أفضل من أيّ نظرية أخلاقية أخرى للحقوق الذاتية للأفراد؛ أي تلك الحقوق التي يمتلكها الأشخاص على نحو مطلق ولا تتأتى فقط من وجود منظومة قانونية تجعلها حقوقًا فعلية[44]. فالفعل المُدان أخلاقيًّا يخرق واجبًا وقانونًا يحميان حقًّا من حقوق الغير، وينتهك حقًا أخلاقيًا يظل مطلقًا، حتى لو لم توجد القوانين المدنية التي تنقله من حيز الإطلاقية إلى حيز الفعلية. وخلافًا للنزعة النتائجية، لا تجعل الآدابية الحقوق خيراتٍ من ضمن خيرات أخرى يمكن تقدير قيمتها من جهة النتائج التي تجلبها للأفراد، سواء أكانت محمودة أم مذمومة، وإنما هي قيود تُفرض على طريقتهم في الفعل ضمن أيّ وضع يجدون أنفسهم فيه. وهو ما يعني أن الحقوق وقواعد العدالة الحامية لها لا يمكن أن تكون أدوات لتحقيق غاية مرغوب فيها، سواء على الصعيد الفردي أو الجماعي. لذلك، بدت النظرية الأخلاقية الآدابية أكثر مواءمة للتصور الليبرالي المنشغل بحماية الحقوق الذاتية ضد كل محاولات تقليص مداها، من خلال قوانين مدنية تقيّد التمتع بها أكثر مما هو منشغل بالزيادة في مقدار السعادة المادية، كما هو الأمر بالنسبة إلى المنفعية وليبرالية السعادة. لذلك تُعطي النظريات الآدابية الأولوية للعادل على الخيّر، ولا تهتم بمضمون الفعل

(42) J. B. Schneewind, "The Misfortunes of Virtue," *Ethics*, vol. 101, no. 1 (October 1990), pp. 42–63.

(43) Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 56.

(44) يميز رونالد دووركين بين حقوق أخلاقية وحقوق قانونية وحقوق مؤسساتية، ينظر: رونالد دووركين، **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**، ترجمة وتقديم منير الكشو (تونس: دار سيناترا للترجمة، 2015)، ص 162–163.

والأهداف التي ينشدها، خلافًا للمنفعية وأخلاق الفضيلة اللتين تبحث كلّ منهما على طريقتها، في تحقيق مثل أعلى للحياة الفُضلى والخيّرة، وتُلزم الفاعل الأخلاقي بالسعي نحو تحقيقها. فالنتائجية وأخلاق الفضيلة تتسمان بنزعة كمالية Perfectionnist تجعلهما يحدّدان تصورًا للخير، سواء كان هو الرفاه أم مثالاً أعلى للحياة الخيّرة، في انسجام مع تصور ديني أو سياسي أو فلسفي تأملي أو غيره، ينبغي للشخص أن يعمل على تحقيقه. في حين يرى الآدابيون أن على الأخلاق أن تركّز على الفعل لتمييز الواجب منه من المنهي عنه، والمباح من المحظور، بغضّ النظر عن تصورات الحياة الخيّرة وما ترسمه من غايات. فمقابل النزعة الكمالية للنظريات الأخلاقية الأخرى تكتفي النزعة الآدابية بغرض أكثر تواضعًا، هو تحصين الحقوق الأساسية للأفراد في إطار معايير العادل وحماية حريتهم في اختيار تصورات الخير التي يريدونها والمثل الأعلى للحياة الفُضلى الذي يبغون اتباعه. وقد جعل ذلك رولز في نظريته في العدالة شرطًا لقيام مجتمع عادل مُحكم التنظيم من خلال المبدأ الأول الذي يضمن، في رأيه، الحق الأساسي لكل شخص في الاختيار الحر لتصوّره للحياة الخيّرة[45].

على الصعيد الحجاجي، يفترض ذلك أن الأولوية ينبغي أن تُعطى للإجرائيات ولقدرتها على إنتاج المبادئ الأولية الكفيلة بحماية الحقوق، وجعلها بمنأى عن كل مساومات أو مقايضات بمقتضيات أخرى للعيش المشترك، مثل الرفاه العام أو المصلحة المشتركة أو المنفعة العامة أو الأمن والاستقرار المجتمعي والسياسي. وخلافًا للنتائجية التي تقيّم الأفعال على قاعدة النتائج التي تجلبها، ولأخلاق الفضيلة التي تركز على نوعية الفعل ومضامينه، تكتفي النزعة الآدابية بفرض إكراهات على الفعل وصياغتها ضمن قواعد ومبادئ إجرائية وقانونية، مثلما نرى ذلك لدى رولز وهابرماس وديفيد غوتييه (1932–2023) وسكانلون الذين يُعدّون من أهم الممثلين للآدابية الإجرائية، وإن اختلفوا في سبل الحجاج الفلسفي على المعايير والمبادئ الأخلاقية وطريقة توظيف المقاربة الإجرائية لدراسة قضايا الأخلاق. فالنظرية الأخلاقية الهابرماسية آدابية من حيث إنها تجعل المعايير الأخلاقية مبادئ تفرض على الأفراد التزامات على نحو قطعي، لا تتوقف صحتها على المنافع والخيرات التي تجلبها لهم. لكن مضمون المبدأ الأخلاقي، في نظر هابرماس، لا يَمثُل من البداية بصفة المعيار الصائب في حد ذاته، مثل ذلك الذي يستمدّ من الحسّ المشترك أو الذي يُستنتج من الفطرة السليمة، وإنما يكون نتيجة لمسار "ممارسة حجاجية لا يتسنى تدبيرها إلا على نحو مشترك مع الآخرين تقوم على مضامين مفترضة فيها ذاتها"[46]. فصياغة المبادئ الأخلاقية ينبغي أن تكون، في نظره، نتيجة إجرائيةِ نقاشٍ فعلي، أو على الأقلّ محتمل الحصول. وتختلف هذه المبادئ الأخلاقية التي تتشكّل على هذا النحو عن المبادئ الأداتية والالتزامات المتولّدة من تصورات الحياة الخيّرة، حتى لو أُخذت في الحسبان السياقات الخاصة بتصورات الخير في المداولة الأخلاقية. ومثلما هو الأمر لدى كانط، ينبغي في نظر هابرماس أن تخضع القواعد الحاكمة للسلوك لما يسميه مبدأ Univeralization "U" (الكونية) الذي يصوغه على النحو التالي: "إن كل معيار صحيح ينبغي أن يستجيب لشرط أن يكون كل الأشخاص

(45) حول مبادئ العدالة لرولز ينظر مقالنا: منير الكشو، "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها" **تبيّن**، مج 9، العدد 36 (ربيع 2021)، ص 49–72.

(46) Jurgen Habermas, *Léthique de la discussion*, M. Hunyadi (trad.) (Paris: Le Cerf, 1992), p. 95.

المعنيين به مُستعدّين للقبول بالنتائج والآثار العرضية، التي يُتوقع أن تترتب على التزام الجميع به، على تلبية كلّ واحد منهم لمصالحه، ومستعدين لتفضيل هذه الآثار عن تلك المحتملة من الالتزام بمبدأ آخر"[47]. وتختلف هذه المبادئ الأخلاقية، من حيث هي معايير شاملة وكونية يفضي إليها مسار المداولة، عن القيم التي تفترض دومًا ترتيبًا تفاضليًا ما للخيرات، يظل مرتبطًا بالثقافات وبرؤى العالم المتعدّدة، وكذلك تختلف عن المصالح، حتى عندما تكون في شكل مصلحة معمّمة Generalized Interest، في أن صلاحيتها كونية ولا تنطبق فقط على الجماعة اللغوية والثقافية المشاركة في المناقشة، في حين أن الخيرات والقيم متعدّدة ومختلف فيها، والمصالح تظلّ دومًا محلّ خلاف وتنافس لا يمكن إزالتهما حتى لو أمكن بلوغ توافقات حولها.

والطريقة الإجرائية نفسها في تحديد المبادئ التي ينبغي أن تحمي الحقوق والحريات وأن تحكم نمط اشتغال المؤسسات وسلوك الأفراد في المجتمع، نجدها لدى رولز أيضًا. فقد قدّم نظريته في العدالة على أنها تستند إلى نظرية أخلاقية آدابية وتعتمد على تصور إجرائي للعدالة يؤكد أسبقية العادل على الخيّر. فمبادئ العدالة التي تضعها هذه النظرية أساسًا لمجتمع عادل وجيّد التنظيم، تكون حصيلة مداولة بين أطراف اجتماعية من وراء حجاب جهلٍ في حالة افتراضية متخيلة. وفق هذا التمشي، تتحدّد الالتزامات الأخلاقية التي تقع على كاهل الفاعلِين الأخلاقيين والاجتماعيين، عبر توافق الإرادات التي تحصل أثناء مداولة افتراضية بين أفراد عقلانيين، يبحثون عن حماية مصالحهم المفهومة جيدًا ضمن ظروف يتوافر فيها شرط الإنصاف. لذلك، يتكفل حجاب الجهل بمنع المعلومات التي من شأنها أن تجعل المداولة مفاوضةً بين أطراف غير متساوين، من حيث القدرة على التأثير في نتائج المداولة وفرض التنازلات على الأطراف الأخرى، مثل تلك المتعلقة بمعرفتهم بمواهبهم الطبيعية من قوة جسديّة أو عقليّة وحدّة طبع وصبر، أو بهويتهم الخاصة الجنسية أو العرقية أو الدينية أو الطبقية والاجتماعية. ومداولةٌ على هذا النحو تفضي، في رأي رولز، إلى التعاقد حول مبادئ عادلة وتصور عامّ للعدل، يحكم عمل المؤسسات الكبرى للمجتمع وطريقة توزيعها لمزايا التعاون الاجتماعي وتكاليفه.

ولئن كان غرض رولز من استخدام إجرائية العقد الاجتماعي هو تسويغ مبادئ عدالة يتفق حولها مواطنو مجتمع ديمقراطي تعدّدي، من حيث تصورات الخير ومُثل الحياة الفُضلى، توفّر لهم العدالة والاستقرار السياسي وتضمن لهم أفضل حماية لحقوقهم وحرياتهم، يستخدم الفيلسوف الكندي غوتييه إجرائية العقد الاجتماعي لتسويغ مبادئ أخلاقية لنظرية آدابية. وخلافًا لمقاربة رولز وهابرماس وسكانلون، المتأثرة بالكانطية الأخلاقية، تكون الأخلاق وفق وجهة نظر غوتييه مرتبطة بالرغائب والمصالح، وتفترض سلوكًا محفّزًا للبحث عن المنفعة الخاصة، أكثر مما تفترض سلوكًا لامباليًا بها وخاضعًا لمعايير وضوابط مستقلّة عنها. غير أن غوتييه، وإن انطلق من السلوك الواقعي للأفراد الساعين لتعظيم منافعهم لاستنتاج القواعد الأخلاقية الناظمة للسلوك التي سينتهون إلى التعاقد حولها، لا يجعل مبدأ المنفعة الأساس لتقييم الأفعال بعد تأسيس الأخلاق على نحو تعاقدي؛ وهو

(47) Jurgen Habermas, *Morale et Communication*, C. Bouchindhomme (trad.) (Paris: Le Cerf, 1986), pp. 86–87.

ما يجعل نظريته آدابية، وليست نتائجية[48]. ولئن كان هدف التعاقدية السياسية، مثلما هو الأمر لدى رولز وجيمس بوكانان (1919–2013)[49]، هو صياغة نظرية في المشروعية وفي الالتزامات السياسية Political Obligations، وتعمل على تحديد الشروط التي يتعين توافرها لتكون المؤسسات ذات شرعية أخلاقية، ويحقّ لها إلزام الأفراد بالوفاء بالتزاماتهم السياسية نحوها، من قبيل طاعة القوانين ودفع الضرائب والقيام بالخدمة العسكرية والدفاع على الوطن وغيرها، تستخدم التعاقدية الأخلاقية لغوتييه إجرائية العقد من أجل معرفة أيّ المبادئ الضابطة للسلوك يصحّ اعتبارها مبادئ أخلاقية يمكن قبولها من أفراد تختلف مصالحهم وتفرّق بينهم تصورات متباينة للخير لا تتقايس، ويجدون في وضع خلوٍ من الأخلاق شبيهًا بالحالة الطبيعية الهوبزية. فالقواعد الأخلاقية لدى غوتييه تمثّل إكراهاتٍ وقيودًا لنزوع كل فرد إلى تعظيم منفعته المأمولة، من دون اعتبار لا للمصلحة العامة ولا للفوائد المتبادلة مع أقرانه في المجتمع. وهي في نظره، قواعد يهتدي فاعلون عقلانيون إليها ويتفقون على جعلها قيودًا على سلوك كل واحد منهم يسعى لتعظيم منفعته الخاصة. وينبغي لكل عضو، بما هو فاعل عقلاني ينتمي إلى جماعة، ويرغب في زيادة أرباحه وتقليص خسائره وحماية مصالحه، أن يلتزم باحترامها حتى يستمر العيش المشترك والتعاون الاجتماعي وتتحقق الفوائد المتبادلة.

وفق هذا التمشي الهوبزي لغوتييه، ليست القواعد التي تلزمنا الأخلاق باحترامها غير قواعد تبصّر وحسن تدبير يقبل بها فاعلون عقلانيون من أجل حماية مصالحهم[50]؛ وهي مصالح فاعل عقلاني عليم جيّدًا وقادر على تمييز مصلحته وفهمها كما ينبغي، وليست تلك التي يشعر بها فاعل لا ينظر إلا إلى رغائبه وشهواته المباشرة. ويرى غوتييه أن فاعلاً يتميز بهذه الصفات سيدرك أن تحقيق تفضيلاته، المفكّر فيها جيّدًا، وحماية مصالحه، المفهومة على نحو سليم، يقتضيان الحفاظ على شروط التعاون مع الآخرين، وليس في البحث المنفلت من كل عقال عن المنفعة الشخصية، فيقول: "لا ينبغي أن ننظر إلى الأخلاق بوصفها تقييدًا من العقل فقط على إشباع التفضيلات اللاعقلانية. إن الفاعل الأخلاقي هو ذاك الذي يسعى إلى الحصول على أعظم إشباع لتفضيلاته، والأخلاق هي القيد الذي ينفرض

(48) حول هذا التصور للأخلاق باعتبارها مفهومًا مشتقًا وليس أصليًا ومستقلاً، ينظر الفصل السابع في:

David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

ينبغي التنويه إلى أن هذا التصور لعقد اجتماعي مستلهم من هوبز يقوم على العناصر التالية: 1. اعتبار المبادئ الأخلاقية بمنزلة القواعد الإجرائية الأداتية التي تصلح لتنظيم نشاط أفراد يرغبون في تعظيم منافعهم، 2. موقف الفاعلين الأخلاقيين حيال هذه المبادئ يتحدد بمدى تعلّقهم بحماية مصالحهم العقلانية، 3. الاستجابة للأوامر الأخلاقية تضمن لكل فرد الأداة التي يمكنه بها مزاولة تحقيق تفضيلاته ورغائبه من دون صدام أو احتكاك بأقرانه في المجتمع.

(49) اقتصادي وفيلسوف أميركي ينتمي إلى الاتجاه الليبرتاريني حائز على جائزة نوبل في الاقتصاد سنة 1986، عُرف بدراسات في مجال نظرية الاختيار العام Public Choice Theory، اعتمد المقاربة التعاقدية في كتابه **حدود الحرية بين الفوضى واللفيثان** للدفاع عن دولة الحد الأدنى وتجريد الدولة الضخمة؛ أي دولة الرفاه في نظره من المشروعية الأخلاقية. ينظر كتابه:

James Buchanan, *The Limits of Liberty between Anarchy and Leviathan* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975).

حول العقد الاجتماعي في الفلسفة السياسية المعاصرة لدى بوكانان وآخرين، ينظر الفصل الأول من كتابنا:

Mounir Kchaou, *Etudes rawlsiennes, justice et contrat* (Tunis: Centre de Publications Univeraitaires, 2006).

(50) David Gauthier, "Morality and Advantage," *The Philosophical Review*, vol. 76, no. 4 (1967), pp. 460–475.

على الطريقة التي بها يحقق مسعاه، وهو قيد ينتج من تفاعله مع فاعلين آخرين"[51]. ومن هذه الوجهة، تبدو الأخلاق جملةً من القيود، يقبل فاعلون ساعون لتعظيم منافعهم وتقليص خسائرهم بفرضها على رغائبهم وشهواتهم، من أجل الحفاظ على استمرارية مشروع التعاون الاجتماعي. هذا المشروع يوفّر السياق الذي تشتغل فيه العقلانية التعظيمية التي من مصلحة جميع الشركاء الاجتماعيين المحافظة عليها مهما كان تعلقهم بغاياتهم وأغراضهم الخاصة.

3. أهمية القواعد والقوانين

يتعلق العنصر الثالث بتشديد المقاربة الآدابية على أهمية القواعد والقوانين الضابطة للسلوك. فسواء من خلال فكرة أولوية القانون وعلويته، أو فكرة حقوق أخلاقية مطلقة، أو التمييز الكانطي بين الفعل عن واجب والفعل وفقًا للواجب، تستند الوجهة الآدابية إلى تصوّر للفعل المستقيم وللحياة الخيّرة يقوم على إدراكٍ للحدود التي ترسمها القواعد والقوانين والضوابط والمعايير والأوامر والنواهي للفعل الإنساني. لذلك، جعل كانط احترام القانون، سواء أكان قانونًا مدنيًا يسري على الأفعال الخارجية للأشخاص في تفاعلاتهم اليومية، أم أخلاقيًا موجّهًا إلى السريرة الباطنة والنية الدافعة للفعل، أساس الأخلاقية، فيقول: "إن موضوع الاحترام هو، إذًا، وببساطة: القانون كما نفرضه نحن أنفسنا على أنفسنا، وهو مع ذلك ضروري في ذاته ونحن نخضع له من حيث كونه قانونًا من دون استشارة حب الذات"[52]. فينبغي أن ينصبّ الاحترام على القانون لا على الأشخاص، وحين ينصبّ على الأشخاص لا يكون لذواتهم وإنما من حيث إنهم بسلوكهم يقدّمون لنا أمثلة للقانون المُفعّل، فيقول أيضًا: "إن كل احترام نحو شخص ليس في الحقيقة إلا احترامًا للقانون [...] الذي يقدّم هذا الشخص مثالاً له"[53]. فوفقًا للوجهة الآدابية الكانطية يكون احترام الأشخاص احترامًا لعقلانية كائنات عاقلة لا تُختزل ذاتها في وجودها بوصفها ظاهرة ضمن عالم الظواهر، تخضع للسببية العمياء وعاجزة عن التحديد الذاتي، وإنما تُحدد بوصفها شيئًا في ذاته قادرًا على أن يقتلع نفسه من عالم الظواهر وأن يقيم فعله على العقل العملي والأمر الأخلاقي القطعي، لا على الميول والدوافع الحسية والمشاعر والعواطف والانفعالات والرغائب. لذلك، يكون احترام شخص هذه الذات الحرة احترامًا للأمر الأخلاقي، سواء في شكله الخارجي بوصفه قانونًا مدنيًا، وهذا هو معنى الفعل طبقًا للواجب، أو في شكله الداخلي من حيث هو قانون أخلاقي مُحدّد للإرادة الخيّرة التي تجعل الواجب الأخلاقي غرضها الأول، وهو معنى الفعل عن واجب. ويقول كانط متحدثًا عن القوانين الأخلاقية: "على نقيض قوانين الطبيعة، تسمى قوانين الحرية هذه قوانين أخلاقية. وبما أنها موجّهة إلى الأفعال الخارجية ومطابقتها للقانون فحسب، فإنها تسمى قوانين قضائية، ولكن إذا اقتضوا أيضًا أن تكون (القوانين) نفسها هي الأساس المحدّد للأفعال، فهي قوانين أخلاقية، ومن ثم يقول المرء إن التوافق مع القوانين القضائية هو قانونية الفعل، والتوافق

(51) David Gauthier, "Why Contractarianism?" in: Peter Vallentyne (ed.), *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 24–30, esp. 13.

(52) إمانويل كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي (الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1970)، ص 52.

(53) المرجع نفسه.

مع القوانين الأخلاقية هو أخلاقيته"[54]. وبناءً عليه، ينبغي أن ننظر إلى احترام الأشخاص الكانطي باعتباره المقابل أو البديل من التعاطف المنفعي لدى هيوم وسميث وبنثام. ولئن اشتركا في صفة أن كليهما شعور، فإنهما يختلفان في أمر مهم، وهو أن الأول شعور يحافظ على المسافة الفاصلة بين الذات والآخر موضوع الاحترام، في حين يتطلّب الثاني كفاية التماهي والمشاركة الوجدانية مع الآخر، أو ضربًا من الالتحام به يُلغي تلك المسافة. ولئن اقتضى الاحترام هو أيضًا نوعًا من التماهي مع الآخر يجعل الذات تعترف له بالحق بأن يكون له - مثلما يكون لها - رغائب ومشاريع خاصة ومشاعر من حب وكراهية ومخاوف وآمال تؤثر فيه وفي حياته على أنحاء عدّة، يظل شعور الاحترام يدفع، مع ذلك، الذات للوقوف على مسافة منه، ويجعلها تعتبر مشاريع كل شخص مشاريعه الخاصة به وليست مشاريعها هي أيضًا، ولا أنها شريكة له فيها كذلك. أما "التعاطف"، فيتمثل في الأساس في ميل عفوي لتبنّي حاجات الآخرين ومصالحهم، وكأنها حاجات الذات ومصالحها، ويجعلها تعمل من ثمّ على مساعدتهم على هذا الأساس. فالاحترام ميل يدفعنا إلى عدم مشاركة الآخر حياته، وأن نبقى على حدة تاركين إياه يعيش الحياة التي يريد وفق الطريقة التي يشاء ويراها صالحة له. وبهذا، فإن احترام الأشخاص يقتضي احترام استقلاليتهم الذاتية، والحرص كذلك على ألّا يكون اهتمامنا بسعادتهم وبرفاههم، الذي هو لدى كانط واجب فضيلة؛ أي إنه واجب واسع وليس صارمًا Strict كما هو الحال بالنسبة إلى الأمر القطعي، متضاربًا مع تلك الاستقلالية الذاتية. لذلك، يشدد نورمان أحد شرّاح كانط على أن شعور التعاطف هو الذي يؤسس لقيم الإحسان والطيبة والعناية والحدب المميزة للأخلاق المنفعية، في حين أن شعور الاحترام يشكّل الأساس لقيم الاستقلالية الذاتية والحرية والحقوق[55].

ثالثًا: أنواع النظريات الآدابية

يمكننا أن نميز بين ثلاثة أنواع من النظريات الآدابية؛ نظريات متمحورة حول الفاعل، ونظريات مركّزة على الحقوق، وثالثة تعاقدية[56]. يضع الصنف الأول من النظريات الأخلاقية الآدابية مناط الاهتمام الأخلاقي صفة الفاعل Agency. فالأخلاقية في صميمها مسألة شخصية، وكل شخص معنيّ بجعل العالم الأخلاقي الخاص به منظمًا وسويًّا. ولا ينبغي أن يركّز الواجب الأخلاقي على أثر فعل فاعلٍ ما في أفعال فواعل أخرى، كأن يدفعهم إلى ارتكاب شرٍّ ما، وإنما في مسألة كيف يمكنه العمل على جعل ذاته الفاعلة خالصة من كل شائبة لاأخلاقية. لذلك، تركّز النظريات الآدابية المركّزة على الفعل من حيث علاقته بالفاعل على دور الإرادة الطيّبة في تحديد الصفة الأخلاقية للفعل، إذ يكتسي في هذا السياق تأكيد كانط على أهمية الإرادة الخيّرة والنية الحسنة في الأخلاقية قيمة بالغة، فيقول: "من بين كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وبوجه عام خارج العالم، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرًا من

(54) Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals*, Mary Gregor (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §. 213, p. 42.

(55) Richard Norman, "Respect of Persons, Autonomy and Equality," *Internationale de Philosophie*, vol. 43, no. 170 (1989), pp. 323–341.

(56) ينظر القسم الثاني من كتاب: Stephen Darwell, *Deontology* (Oxford: Blackwell, 2003).

دون تحفظ، إن لم يكن الإرادة الخيّرة"[57]. فصفاء النية الداخلية والتزامها بالأمر الأخلاقي يكونان هنا شرطًا أوّليًا لأخلاقية كل فعل وفق المقاربة الآدابية. فوجود النية الطيبة أو غيابها هو ما يسمح بتصنيف قولٍ ما على أنه صادق أو كاذب، لأن الأكاذيب تكون بالضرورة قصدية وعن نية المغالطة، في حين أن الفشل في قول الحقيقة والإخلال بمقتضاها لا يتضمنان بالضرورة نية المغالطة حتى في الحالات التي نسمّيها الكذب في شكل سهوٍ عن قول الحقيقة[58]. ومن جهة أخرى، لا يكون انتهاك إكراه أو قيد آدابي إلا عن قصد، وهو ما يعني أن الآثار العرضية الناتجة من أفعالنا التي يترتب عليها سوء أو ضرر يلحق بالآخرين، أو أننا فشلنا في منع ذلك الضرر، لا يُعدّ خرقًا للقيد الآدابي.

أما الصنف الثاني المركّز على الحقوق فيجعل من الدفاع عن حق الأشخاص في ألّا يُستخدموا من دون موافقتهم أدواتٍ لإنتاج أفضل النتائج لغيرهم مدار انشغاله الرئيس؛ إذ يرفض هذا الصنف من النظريات الآدابية أن يستخدم فردٌ جسد فردٍ آخر أو عمله أو قدراته ومواهبه لخدمة أيّ غرض، سواء أكان شخصيًا أم عامًا من دون موافقته. ويتبنّى عديد الفلاسفة الليبرتارينيون، الذين ينبغي أن نميزهم من الليبراليين، هذا الضرب من النظريات الأخلاقية الآدابية المركّزة على الحقوق، ومن ضمنهم روبرت نوزيك Robert Nozick (1938–2002)، وبيتر فالنتين Peter Vallentyne، وفريدريش هايك (1899–1992)[59].

والصنف الثالث من النظريات الآدابية هو النظريات الأخلاقية التعاقدية. تعتبر هذه النظريات الأفعال الباطلة أخلاقيًا هي تلك التي تنهى عن فعلها المبادئ التي يقبل بها أناس وُضعوا في وضع افتراضي لإبرام عقد اجتماعي يكون منصفًا وعادلًا ينهض على قناعات أخلاقية راسخة مشتركة بين أفراد المجتمع، مثلما هو الأمر لدى رولز في كتابه **نظرية في العدالة**، أو عقد أخلاقي ينتهي إلى وضع ضوابط أخلاقية يتفق حولها أفراد في وضع مساومة أصلي، مثلما هو الأمر لدى الفيلسوف الكندي الليبرتاريني غوتييه الذي عرضنا وجهة نظره، وذلك لتنظيم علاقاتهم في عالم غير مثالي يدفع فيه السعي المحموم إلى تعظيم المنفعة الخاصة الناس إلى التعدّي على حقوق غيرهم وخرق شروط التعاون[60]، أو كذلك تلك الأفعال التي تحجُرها مبادئ لا يستطيع أحد أن "يرفضها على نحو معقول reasonably" مثلما يدافع

(57) كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص 41.

(58) Davis, Nancy, "Contemporary Deontology," in: Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell, 1991), pp. 205–218.

(59) حول الاختلاف بين الليبرتارينية والليبرالية، ينظر الفصلان الثاني والرابع في: كيملشكا؛ الكشو، "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها"، ص 49–72؛ وبالنسبة إلى روبارت نوزيك، ينظر المقطعان الأول والثاني من الفصل السابع في: روبارت نوزيك، **الفوضى، الدولة، اليوتوبيا**، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2019)؛ وبالنسبة إلى فريدريش هايك يُنظر الفصل التاسع في:

Frederich Hayek, *Law, Legislation and Liberty, vol. 2: The Mirage of Social Justice* (London: Routledge, 1998).

(60) ينظر الفصل الثالث في: رولز؛ وينظر الفصلان السابع والثامن في: Gauthier, *Morals by Agreement*.

عن ذلك الفيلسوف الأميركي توماس سكانلون[61]، الذي يعتبر أن "الفعل يكون صائبًا وأخلاقيًا إذا كان ضروريًا ومبررًا بموجب مبادئ لا يمكن أيّ إنسان، يملك الدوافع المناسبة، أن يرفضها بصورة معقولة، بصفتها أساسًا للاتفاق العام الحرّ المبني على المعرفة"[62].

ويجدر التنبيه إلى أن أغلب النظريات الآدابية، باستثناء غوتييه تقريبًا، تؤكد انتسابها إلى كانط وفلسفته العملية على نحو أو آخر. فالنظريات الآدابية المركّزة على الفاعل، التي تجعل القيمة الأخلاقية للأفعال متوقفة على المبادئ والقواعد التي يعمل وفقها، وليس على أثر تلك الأفعال في الآخرين، تستند إلى فكرة كانط أنه ما من شيء يكون خيرًا على نحو مطلق مثلما الإرادة الخيرة. أما النظريات المركّزة على الحقوق، فتستند إلى التحذير الكانطي من استخدام الآخرين مجرّد وسيلة لخدمة أغراض شخصية. في حين تستند النظريات التعاقدية إلى تأكيد كانط على القاعدة التي تُلزم الفاعل بأن يجعل من مسلّمة فعله موضوع إرادة كل الكائنات العاقلة، وأن تصلح من ثمّ قانونًا كونيًا وأمرًا أخلاقيًا قطعيًا تترتب عليه واجبات مقيّدة.

رابعًا: أخلاق الفضيلة ومقاربتها للقضايا الأخلاقية

مقابل النظريات النتائجية والآدابية المركّزة على الفعل بصفة أساسية، وعلى الفاعل على نحو ثانوي، ركّزت نظريات أخلاق الفضيلة المعاصرة الاهتمام على الفاعل وخُلقه ونوع الأفعال التي تصدر عنه. لذلك، عملت على التباين مع ما تعتبره نموذجًا آليًا للفعل الأخلاقي يقتصر فيه دور الفاعل على استحضار المبدأ أو المعيار أو القانون الأخلاقي وتطبيقه على الحالة الماثلة أمامه، أو محاكاة الآخرين في أفعالهم من دون اجتهاد ولا حاجة إلى التفكير. لذلك، سعت إلى إعادة إحياء بعض شواغل الفكر الأخلاقي اليوناني وصياغتها على نحوٍ تستجيب فيه للحاجة إلى حل مشاكل الفلسفة الأخلاقية الحديثة. وقد استصلحت لهذا الأمر ثلاثة مفاهيم استقتها من الفلسفة الأخلاقية القديمة، هي: أولًا، الفضيلة وتقترن بمعاني التميز Excellence، والاستقامة Arête، والطبع Character الذي هو استعداد للفعل على نحو ما. فالفضيلة استعداد وحالة ذهنية ونفسية يكون عليها الفاعل. فالكريم هو من يمتلك استعدادًا للفعل عن كرم، متعوّدًا على الفعل على ذاك النحو ومَحَطّ ثقة الناس في ذلك. لكن الفضيلة ليست العادة وما تعوّد عليه المرء فحسب، لأن العادة تكون في غالب الأحيان خالية من التفكير ولا تستدعي استخدامه. لذلك، تقتضي الفضيلة، فضلًا عن الاستعداد والتعوّد، الحكمة الأخلاقية، وتسمّى أيضًا الاستدلال العملي أو حسن التدبير

(61) ينظر الفصل الثاني، في:

Thomas Scanlon, *What we Owe to each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

(62) Thomas M. Scanlon, "The Significance of Choice," in: Michael Walzer et al. (eds.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 8 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), p. 151.

ورد ذكره في: مايكل مدحت، "الرهانات الأخلاقية للتسامح عند توماس سكانلون"، تبيّن، مج 12، العدد 46 (خريف 2023)، ص 124.

Phronesis. فخلافًا للفعل وفق ما تعوّد عليه المرء، تعني الفضيلة وجود الاستعداد للفعل على نحوٍ ما، ولا يعني أن ذلك الاستعداد تحوّل إلى عاملٍ داخل كيان الشخص يُنتج باستمرار، من دون تفكيرٍ وتمييز، أفعالًا فاضلة، وإنما الاستعداد للعمل وفق أسباب معقولة. وتكون من ثم الفضيلة استعدادًا يزاوله الفاعل من خلال عقله العملي وقدرته على الاستدلال وعلى النظر برويّة، ويتشكل من خلال التجارب والاختيارات السابقة. فالتفكّر الأخلاقي يبدأ مما يتعلّمه المرء من مجتمعه، والفضيلة تكتسب في البداية باتباع قواعد ونماذج خاصة بسياق التنشئة الاجتماعية، لكنها تستدعي أيضًا تنمية الفرد في ذاته للاستعداد لاتخاذ القرار والفعل الذي ينبع عن فهم ورويّة يكون الوحيد القادر على تحقيقهما في كل حالة يجد نفسه فيها[63]. لذلك، تعني ممارسة الاستدلال العقلاني واستعداد المرء للقيام بالفعل الصواب لأسباب صحيحة، وفق طريقة سليمة بيُسر ومن دون تردد، أن الإنسان الفاضل لا يعرف حالة ما يمكن أن نسميه نزاع المشاعر الذي يضعه في نزاع داخلي مع نفسه، ويجعله يقوم بالفعل الصواب لأنه نجح في التغلب على نوازعه الداخلية التي تدفعه في اتجاه معاكس لما تقتضيه الفضيلة وكسر جماحها. لذلك، فالفعل الذي يأتيه الإنسان الفاضل يختلف عن الفعل الصواب الذي ينتج من قدرة الشخص على الضبط الذاتي والتحكم في نوازعه. فلئن كان فعل التحكم في الذات أمرًا يستحق التثمين أخلاقيًا، فإنه يظل مع ذلك متوقفًا على مدى قدرة الشخص على الاستمرار في العمل على هذا النحو في كل الأوضاع وفي كل المواقف، في حين تقتضي الفضيلة إتيان الفعل الحق للأسباب الصحيحة من دون مقاومة داخلية تذكر، باعتباره ناتجًا من الطبع الخيّر[64]. وثالثًا، السعادة أو الازدهار Eudaimonia، إذ تؤكد أخلاق الفضيلة أن حياةً تُعاش في انسجام مع الفضائل هي التي تجسّد أحسن صورة لمعنى الحياة المزدهرة[65].

لكن هذه الصورة للأخلاقية لم تكن هي البارزة في مجادلات فلاسفة الأخلاق إلى حدود نهاية السبعينيات من القرن الماضي في ظل سيطرة النظريتين الأخلاقيتين النتائجية والآدابية على الجدل في فلسفة الأخلاق المعيارية. ففي مقال صدر سنة 1958 بعنوان "الفلسفة الأخلاقية الحديثة"، انتقدت الفيلسوفة إليزابيث أنسكوم (1919–2001) الفلسفة الأخلاقية الحديثة والمعاصرة، التي تسيطر عليها، في نظرها، المقاربتان النتائجية والآدابية[66]. واعتبرت أنسكوم أن المصطلحات الأخلاقية المتوارثة تاريخيًا، مثل الواجب الأخلاقي وما "يجب" عامة، لم تعُد قابلةً للفهم لأن رؤى العالم التي كانت تستمد منها هذه المصطلحات معناها لم تعد قائمة اليوم، في حين تستمر الأفكار التي أنجبتها في صيغ محنّطة من قبيل "افعل" على

(63) Julia Annans "Virtue Ethics," in: David Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 515–536.

(64) Grec Pence, "Virtue Ethics," in: Peter Singer (ed.), *Companion to Ethics* (London: Blackwell, 2000 [1991]), pp. 249–258.

(65) Annans.

(66) Elizabeth Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 33, no. 124 (January 1958), pp. 1–16.

ونُشر مترجمًا إلى اللغة العربية في دورية **تبيّن**، ينظر: إليزابيث آنسكوم، "الفلسفة الأخلاقية الحديثة"، ترجمة نجيب الحصادي، **تبيّن**، مج 12، العدد 46 (خريف 2023)، ص 165–181.

نحو لا تحقق فيه أيّ رغبة لك، لأن المستقيم أخلاقيًا يقتضي منك ذلك. وهذه النظريات، بالنسبة إلى أنسكوم، ليست غير ملائمة فحسب، بل ضارة أيضًا. فحتى الفضيلة أصبحت على نحو ضار غايةً في حد ذاتها، وغير مرتبطة باحتياجات الإنسان أو رغباته. وتحسّرت في هذا المقال عن انصراف نظر التفكير الأخلاقي في الفلسفة الحديثة عن المسائل المتعلقة بالفضائل والرذائل والدوافع والطبع الأخلاقي والتربية الأخلاقية، والحكمة والصداقة والعلاقات الأسرية والسعادة والازدهار ودور المشاعر في تجاربنا الأخلاقية، وعن السؤال حول نوع الأشخاص الذي ينبغي أن نكون، وحول كيف يتعين علينا أن نعيش. ونصحت أنسكوم فلاسفة الأخلاق أن يتخلّوا عند الخوض في مسائل الأخلاق عن مفهومَي "الواجب الأخلاقي" و"الالتزام الأخلاقي" اللذين لا يمكن أن يكون لهما معنى، في نظرها، إلّا ضمن سياق تفكير ديني يرى في العمل الأخلاقي الصالح تحقيق تشريع ذي مصدر إلهي.

ومع أن رأيها لم يلقَ ترحيبًا واسعًا وسط فلاسفة الأخلاق الذين كانوا في معظمهم علمانيين، أخذ نداؤها بضرورة النظر إلى الضوابط الأخلاقية لا من خلال مفاهيم الواجب والالتزام والقانون، وإنما من خلال مفاهيم الفضائل وسمات الطبع، يحفل باهتمام متزايد من فلاسفة الأخلاق. فبعد نحو عشرين سنة من صدور مقال أنسكوم، كتبت الفيلسوفة البريطانية فيليبا فوت (1920–2010) ما يلي: "لقد أهمل، على نحو غريب، منظّرو الأخلاق المنتمون إلى مدرسة الفلسفة التحليلية موضوع الفضائل والرذائل سنوات عديدة. وكان الرأي المُضمرُ القبول منهم هو أن دراسة هذا الموضوع لا ينبغي أن تمثّل جزءًا أساسيًّا من أيّ دراسة للأخلاق. وباعتبار أن هذا الرأي يشاطره، فيما يبدو، فلاسفةٌ أمثال ديفيد هيوم وكانط ومل وجورج إدوارد مور George Edward Moore (1873–1958) ووليام ديفيد روس، وكذلك هارولد آرثر بريتشارد Harold Arthur Prichard (1871–1947) الذين انحدرت منهم الفلسفة الأخلاقية المعاصرة في مجملها، ربما لا يكون الإهمال مفاجئًا في الحصيلة"[67]. غير أن فوت تلاحظ أن الأمور بدأت تتجه إلى التغيير، بتحويل فلاسفةٍ أنظارهم صوب مسائل الفضيلة، وتذكر منهم تحديدًا يوري هنريك فون فريكت (1916–2003) وكتابه **ضروب الخيريّة** الذي نُشر سنة 1963[68]، وبيتر غيتش (1916–2013) وكتابه الصادر سنة 1977 بعنوان **الفضائل**[69]. وقد تزايد الاهتمام بالفضيلة في حقل دراسات النظرية الأخلاقية بداية الثمانينيات من القرن الماضي بصدور كتب مهمة. ففضلًا عن كتاب فيليبا فوت الذي أشرنا إليه، نذكر على وجه خاص كتاب **ما بعد الفضيلة** للأميركي ألسدير ماكنتاير[70]، وكتاب **رسالة قصيرة في فضائل كبيرة** للفرنسي أندري كونت سبونفيل[71]. وقد سعى هؤلاء إلى خطّ طريق ثالث بين الاتجاهين المسيطرين في حقل النظرية الأخلاقية المعيارية، النتائجي والآدابي؛ طريق لا ينصبّ اهتمامه الرئيس على البحث عن نظرية في

(67) Philippa Foot, *Virtus and Vices and other Essays in Moral Philosophy* (Berkeley: California University Press, 1977), p. 1.

(68) ينظر: Georg Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963).

(69) ينظر: Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

(70) ينظر: ألسدير ماكنتاير، **ما بعد الفضيلة**، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013).

(71) ينظر: Andre Comte Sponville, *Petit traite des grandes vertus* (Paris: PUF, 1995).

الفعل المستقيم أخلاقيًا، وإنما على تعقّب جملة السمات في طبع الفواعل التي تحدّد الخيّر أخلاقيًا والأشخاص الجديرين بالتقدير الذين يصلحون قدوةً لغيرهم[72].

لذلك، اشتغلت نظريات أخلاق الفضيلة على وجهتين؛ فقامت من جهة بنقد ما تعدّه مزاعم وطموحات للنظريات المعيارية المهيمنة في الجدل حول قضايا فلسفة الأخلاق، ومن جهة أخرى سعت إلى بلورة تصور لأخلاق معيارية موجّه نحو الفضيلة يكون بديلاً منها[73]. وما يعيبه أنصار نظرية الفضيلة على المنفعيين والآدابيين هو أولاً، اعتمادهم المفرط على منوال القواعد في تحديد الاختيار الأخلاقي. فهذا المنوال يجعلهم يرون المبادئ والقوانين الثابتة والكونية كافية لتمييز الفعل الأخلاقي من غير الأخلاقي، في حين تشهد أمثلة من السلوك الأخلاقي، مستقاة من الحياة اليومية، أن أصحابها لا يستنتجون ما ينبغي فعله من مبادئ وقواعد كونية لا زمنية مرتّبة تفاضليًا. فالأفعال الفاضلة تصدر عن أشخاص لديهم مهارة في تقدير الحكم الأخلاقي الملائم الذي يمكّنهم من الاستجابة على نحو ملائم لما هو مطلوب منهم في كل وضع، بطريقة تدرك خصوصيته وتأخذها في الحسبان ولا تكتفي بالتطبيق الحرفي والآلي للقواعد الأخلاقية. أما الجانب الثاني الذي ينتقدونه في هذه النظريات فهو تصوّرها المفرط في العقلانية للفعل الأخلاقي. فالنظريات الأخلاقية السائدة تعزو دورًا سلبيًّا فحسب إلى الرغائب والمشاعر الأخلاقية، في حين أن الأشخاص الجديرين بالإعجاب والتقدير على الصعيد الأخلاقي ليسوا أولئك الذين يكتفون بالقيام بواجباتهم فحسب، بل الذين يقومون بها بناءً على مشاعر وعواطف سليمة ووجيهة أخلاقيًا[74]. وحتى إن اعترف أنصار المذهبين النتائجي والآدابي بأهمية الدوافع الأخلاقية، فإننا نراهم يصرّون على صياغتها في شكل أفكار مجرّدة من قبيل "أكبر سعادة لأكبر عدد"، أو "الأمر الأخلاقي القطعي"، ولا ينزّلونها ضمن سيكولوجية أشخاص بعينهم في علاقاتهم وتفاعلاتهم مع أشخاص آخرين. أما المأخذ الثالث على النظريات السائدة فيتعلق بالشكلانية التي تسم مقاربتها لقضايا الأخلاق، إذ يصبّون كل اهتمامهم على التحليل المفهومي لمعاني الواجب وعلى الحجج المنطقية التي تقوم على ذلك التحليل من دون اهتمام بصفات الذوات الفاعلة. وهو ما يترتب عليه، في نظر أنصار أخلاق الفضيلة، تصور ضيق لمعنى الأخلاقية ولدور فلسفة الأخلاق، في حين ينبغي، في رأيهم، أن تنفتح دراسة الأخلاق على مجالات مهمة لاستكشاف معاني الأفعال الإنسانية، مثل السيكولوجيا والأنثروبولوجيا والتاريخ والفن والأدب والثقافة عمومًا. ويُعدّ أمرًا مهمًّا انفتاحُ الفلسفة الأخلاقية على هذه الحقول المعرفية بالنسبة إلى نظريةٍ في الأخلاق تجعل المحدِّد في القرار الأخلاقي هو صاحب القرار؛ أي الفاعل ذاته، وليس المبادئ والقواعد العامة. فالقرار ينتج هنا

(72) يوافق ماكنتاير أنسكوم تأكيدها على عدم اتساق التفكير الأخلاقي الحديث، ويرى أن المجتمعات الحديثة لم ترث تقليدًا أخلاقيًا واحدًا من الماضي، بل شذرات من تقاليد متنازعة: كمالية أفلاطونية تجعلهم ينشدون الكمال، ومنفعية تجعل المحدثين لا يرون ضيرًا في اعتماد مبدأ المنفعة ومذهب الحقوق الطبيعية عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن حقوق الملكية من وجهة نظر لوكية (نسبة إلى لوك)، ومسيحية في التعلق بقيم مثالية مثل المحبة والرحمة والمساواة الأخلاقية، وليبرالية في الدفاع عن الاستقلالية الذاتية من وجهة نظر كانط أو مل. وفي مقابل ذلك، يريد ماكنتاير إعادة الاعتبار للتصور الأرسطي لفكرة حياة ذات معنى. ينظر: الفصل السادس في: ماكنتاير.

(73) ينظر: Schneewind, pp. 42–63.

(74) Ibid.

من نظر ورويّة وتفكّر من الفاعل، وليس هو قرارًا خاطفًا يتخذه على عجل بالاستئناس، فحسب، بمبدأ أو قاعدة، يعتقد أنها الملائمة لتلك الحالة. لذلك، فالمعرفة بالفاعل ومحفّزات فعله وتجاربه وسيرته الذاتية وثقافته أمر مهم، وهو ما تفيدنا به هذه الحقول المعرفية.

وكما أسلفنا، تنظر وجهة النظر التي تقول بمحورية الفضيلة في القرار الأخلاقي أو عند التقويم الأخلاقي للأفعال إلى الطبع باعتباره كُنه الأخلاقية، وترى أن المُقتضى الأخلاقي المركزي ليس ذاك الذي حدّده كانط من خلال السؤال "ماذا يجب عليّ أن أفعل؟" وإنما ذاك الذي يطرحه المرء على نفسه متسائلاً "أيّ نوع من الأشخاص عليّ أن أكون؟". لذلك، فإن أهم ما يميز وجهة نظر أخلاق الفضيلة هو أنها تجعل طباع الفاعلين موضوع الأحكام الأخلاقية الأولية. والشخص الفاضل هو، مثلما يقول أحد المختصين في فلسفة الأخلاق الأرسطية، "ذاك الذي يصدر سلوكه على نحو مميز من استعداد ثابت"[75]. فالاستعدادات الفاضلة تقود الفاعلين الفضلاء إلى أن يُعيروا اهتمامًا بالغًا للخيرات والشرور التي تعترض الناس في ظروف حياتهم المتقلبة، وأن يسعوا لجلب الخير لهم وتجنيبهم المضرة والألم. وعلى المستوى المعرفي والإدراكي، يعتبر أنصار نظرية الفضيلة أن مُدركات الشخص الفاضل هي المورد الأساسي لمعرفة كيف يمكن تحصيل أكبر خير، ومن يستحق ذاك، وفي أي ظروف والحدّ الذي يبلغه مداه. ولئن أمكننا استنتاج بعض القواعد العامة من القرارات التي اتخذها الأشخاص الأفاضل في ظروف وملابسات محددة، فإنه لا يمكننا أن نضع قواعد تمكّننا من توقّعها واستباق كل قرار قبل اتخاذهم له في كل حالة جديدة تطرأ. ولئن احتاج الأطفال إلى التربية على الفضائل بتلقينهم بعض القواعد العامة، فإن الفاعلين الأخلاقيين الناضجين والرشد، في نظر فلاسفة أخلاق الفضيلة المعاصرين، لا يحتاجون إلى مثل تلك القواعد. وأن تكون الفضيلة طبيعية بالنسبة إلى البشر لا يعني ذلك أنها في حاجة إلى التلقين، أو أنه من اليسير اكتسابها، وإنما أنها تفيد الفاعل الأخلاقي، من حيث هو كائن مدني بطبعه، سواء على نحو فردي أو باعتباره عضوًا في جماعة لا يقدر على العيش وحيدًا.

خامسًا: هل يمكن التوفيق بين المقاربتين لقضايا الأخلاق؟

يبدو لنا أن السبب الرئيس لغياب برادايم أخلاق الفضيلة من جدالات فلسفة الأخلاق المعاصرة، كما يدلّ عليه تصنيف برود للنظريات الأخلاقية المعاصرة، وقد سبق إيراده في دراستنا، لا يعود إلى سهو أو سوء تقدير من الباحثين لقيمتها، أو إلى غلبة مفاهيم أخلاقية مثل الواجبات والالتزامات التي تنتمي إلى مدونة دينية، مثلما تقول أنسكوم. وإنما، في رأينا، إلى أن النموذج المميز لفلسفة الأخلاق لدى المحدثين هو ذاك الذي يحدّد القيمة الأخلاقية للفعل بمدى تطابقه مع المبادئ والضوابط والقيم والقواعد التي تعرّف الفعل الصواب أخلاقيًا، أو تمكّن من التقييم الأخلاقي للنتائج المترتبة عليه على الناس. ويبدو أن ذلك قد اتضح منذ أواخر القرن التاسع عشر مع هنري سيدجويك حين

(75) L. A. Kosman, "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics," in: Amelie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1980), p. 103.

نقلاً عن: Schneewind.

شدّد على سمة يعتبرها أساسية في التفكير الفلسفي الحديث والمعاصر في الأخلاق، وهي طابعها القواعدي والقانوني، إذ كتب ما يلي: "يمكن عزو ما آلت إليه خصائص الجدال الأخلاقي القديم الرئيسة، من تميز سابق من العصر الحديث، إلى توظيف مفهوم توليفي لـ [الخير]، بدلاً من مفهوم محدد [مثل الصواب]، عند التعبير عن الأحكام الأخلاقية الشائعة عن الأفعال. فالفضيلة عند الإغريق، أو الفعل الصواب Right Action، يعتبر عمومًا أحد أنواع الخير: هكذا [...] عند سعينا إلى تنظيم السلوك الإنساني تنظيمًا ممنهجًا، فإن أول سؤال يتبادر إلى الذهن [...] يتناول كيفية تحديد العلاقة بين هذا النوع من الخير وباقي المنظومة من صنوف الخير"[76]. وبناءً على ذلك، شدّد رولز على الاختلاف بين فلسفة الأخلاق لدى القدامى وفلسفة الأخلاق لدى المحدثين على النحو التالي: "إن القدامى اهتموا بالطريقة الأكثر عقلانية لبلوغ السعادة الحقيقية، أو الخير الأسمى، وإنهم بحثوا في السلوك الفاضل، وفي فضائل مثل الشجاعة وضبط النفس، والحكمة والعدل، وهذه خيّرة في حدّ ذاتها باعتبارها تمثّل جوانب من شخصية الإنسان، في ارتباطها بذلك الخير الأسمى، سواء كانت وسيلة أو مقومات، أو كليهما معًا. هذا في حين دارت أسئلة أصحاب المدارس الفلسفية الحديثة، في المقام الأول، حول أمرين: أولاً، ما رأوه بوصفه مقرّرات آمرة Prescriptions وجازمة للعقل السليم. وثانيًا، حول الحقوق والواجبات والالتزامات المترتبة على تلك المقررات"[77]. ووفق هذا، تكون قراءة سيدجويك ورولز لتاريخ النظريات الأخلاقية في انسجامٍ مع رؤية برود التي أوردنا ذكرها. فالوجهتان الآدابية Deontological والنتائجية Consequentialist هما الوحيدتان اللتان يجوز اعتبارهما نظريتين تنتميان إلى الفلسفة الأخلاقية الحديثة بالمعنى الدقيق. في حين تنتمي أخلاق الفضيلة إلى نموذج ولّى زمنه وانقضى.

غير أن الأمر لا يبدو على هذا النحو من البساطة، إذ لا يزال السؤال حول الفضيلة يطرح نفسه باستمرار على المعاصرين، ولا يزال هناك اهتمام بالمسائل المقترنة بالفعل في علاقته بالفاعل وبالغايات التي تمنح معنى للحياة، لا في علاقته بالقاعدة الضابطة للحياة الأخلاقية فحسب. ومن دون إنكار أهمية التطورات التي عرفها التفكير الأخلاقي الحديث في علاقته بمجالَي القانون والسياسة تحديدًا، يمكننا أن نجد مكانًا للفضيلة ولصيغة من نظرية أخلاق الفضيلة تتوافق مع الوجهة الآدابية، التي غدت غالبةً على فلسفة الأخلاق المعاصرة بعد انحسار تأثير المنفعية، ولا تتضارب معها. ويمكننا أن نميّز في هذا الصدد بين صيغتين من نظريات الفضيلة: صيغة راديكالية تكون فيها نظريات الفضيلة بديلاً من النظريات الآدابية، ويكون، وفقها، ما هو حق وصواب أخلاقيًا متوقّفًا على حُكم الإنسان الفاضل وتقديره. وصيغة أقل راديكالية تقدّم وفقها أخلاق الفضيلة طريقة لتصحيح بعض التشوّهات التي قد تلحق بالاستدلال الأخلاقي في المقاربة الآدابية. فالمقاربة الآدابية للأخلاق يمكن أن تسبّب تشوّهات في التفكير الأخلاقي بتقليلها من الحاجة إلى الحُكم والتقدير الشخصيّ وسعة المخيلة والابتكار، واستنباط الحلول في الحالات العويصة التي يتعذر فيها المعرفة اليقينية بالقانون الأخلاقي الذي يلائم

(76) هنري سيدجويك ورد ذكره لدى رولز في: جون رولز، **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق**، ترجمة ربيع وهبة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 40.

(77) المرجع نفسه، ص 41.

الحالة التي نجد أنفسنا حيالها أو يظهر فيها ما يمكن أن نسميه نزاع الواجبات، ويعسر فيه معرفة الفعل الصواب. ففي وضع مثل هذا يمكن أن تبرز أهمية الحكمة الخاصة بالشخص وصفات طبعه واستعداده لفعل الخير للاهتداء إلى القرار الصائب أخلاقيًا. لكن لا بدّ من أن تُعدّ عند ذلك أخلاق الفضيلة جزءًا من النظرية الآدابية أو مكمّلة لها، لا بديلاً منها، لأن الفاعل الفاضل عندما يقرّر ما هو حق وصواب يكون مدعوًّا أيضًا ليشرح للآخرين القاعدة أو الأساس الذي أقام عليه حكمه وقراره.

ونلاحظ أن كانط نفسه، الذي يعدّ مؤسس مذهب أخلاق الآداب الحديثة والمعاصرة، لم ينكر الحاجة إلى نظرية في الفضيلة تكون جزءًا من ميتافيزيقا الأخلاق. فعلى الرغم من أن ما هو مطلوب من الفاعل الأخلاقي القيام به لا يمكن استنتاجه، في نظره، إلا من ضابط عقلاني غير خبري، وهو الأمر القطعي الذي يمدنا بالأساس المعياري الوحيد لتقييم الأفعال أخلاقيًا على نحو مستقل عن الدوافع والميول والاستعدادات الخاصة بالفاعل ومشاعره وعن النتائج المترتبة على فعله، فإنه خصّ واجبات الفضيلة بجزء من كتابه **ميتافيزيقا الأخلاق**[78]؛ إذ يقدّم فيه تصورًا للتميّز الأخلاقي وللشخص المثالي أخلاقيًا، ويحدّد غايتين يراهما ملزمتين بالنسبة إلى كل فاعل عقلاني. تتعلق الأولى بالكمال الذاتي للشخص، والثانية بسعادة الآخرين. يقوم كانط بتمييز غدا مشهورًا بعده بين الواجبات الكاملة والواجبات غير الكاملة، ويعتبر أن واجب المرء في طلب الكمال لنفسه وتحقيق سعادة غيره يعدّ من ضمن الواجبات غير الكاملة[79]. فلئن كان الفاعل ملزمًا بتبنّي الغايات التي تنشأ عن هاتين الغايتين العامتين، فإنه تظل له مع ذلك الحرية فيما يتعلق بكيفية إنجازهما، وفي تقدير الوسائل وأقوم السبل لتحقيقهما. وفي حين أن الواجبات الكاملة تحدّد لنا الأفعال التي يجب الإحجام عن القيام بها، تخبرنا الواجبات غير الكاملة عن تلك الأفعال التي هي غير باطلة أو أنها تقتضيها الأخلاق. غير أن كانط، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الآدابيين عمومًا، يعرّف الفضيلة على أنها في المقام الأول مثلٌ أعلى لقوة العزيمة والثبات والإصرار أمام كل الدوافع داخل الذات التي تعارض الاستعداد الأخلاقي. فدوافع الطبيعة تشكّل عقبات كأداء أحيانًا قائمة في فكر الإنسان تعوق إنجازه لواجبه، ما يتعيّن عليه أن يكون مستعدًّا وقادرًا على مقاومتها والتغلب عليها بإعمال العقل في كل وقت يفكر فيه في واجبه؛ إذ ينبغي أن يستقر الرأي لديه على أنه قادر على إنجاز ما يأمره به القانون على نحوٍ غير مشروط[80]. فخلافًا لما تراه نظريات الفضيلة من أن الفاضل ليس ذاك الذي يجتهد للسيطرة على ميولاته ورغباته لأنه اكتسب الاستعداد لمعرفة الفضيلة والعمل وفقها، تتجسد الفضيلة، بالنسبة إلى كانط، في ذلك الحزم الذي يُبديه الشخص في التمسك بالواجب ضدّ ما تمليه عليه ميولاته ودوافعه الحسية، وفي قدرته الأخلاقية في أن يجعل إرادته لا تطلب شيئًا غير فعل ما هو حق وما يمليه عليها الواجب. فالفضيلة ينبغي أن تكون نتيجة للمبادئ الأخلاقية، وأن يكون الإنسان فاضلاً هو أن يفعل أساسًا وقبل كل شيء عن واجب[81]. فالقيمة الأخلاقية للأفعال لا تتحدد، في نظره، بمدى مطابقتها للواجب فقط، وإنما إن كانت هذه الأفعال تصدر عن واجب فعلاً.

(78) ينظر: كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**.

(79) ينظر المقطع السابع من مقدمة: Kant, §. 390, p. 194.

(80) ينظر المقطع الأول من مقدمة: Ibid., vol. 2, §. 380.

(81) Ibid., §. 384–385.

وتحقيق مثل هذا المُقتضى يتطلب بالنسبة إلى كانط قوة إرادة وعزمًا للصمود أمام الدوافع والإغراءات، وهو ما يجعل نجاح الفاعل في ذلك رهين نجاحه في اكتساب صفات الطبع التي تساعده على أن يحيا حياة أخلاقية. وهي صفات ينبغي أن يسعى الفاعل الأخلاقي إلى اكتسابها وتنميتها في ذاته على نحوٍ تام، حتى لو أن النجاح في ذلك لا يكون دومًا حليفه. فالإرادة الخيرة، التي هي تلك الملتزمة بأن تفعلَ دومًا الحق، يمكن أن تكون ضعيفة أيضًا وتفشل في مقاومة ميول الذات ودوافعها الحسية. لذلك يقول توماس هيل، أحد شرّاح فلسفة كانط الأخلاقية، إن هذا الأخير يُعرّف الفضيلة بأنها قوة الإرادة والشخص الفاضل ذاك الذي هو صاحب إرادة تكون في الوقت نفسه خيّرة وقوية[82].

فالشخص الضعيف أخلاقيًا، وليس عديم الأخلاق، يمتلك إرادة خيّرة، لكنه لا يفلح، في ظروف وملابساتٍ ما، في الاستجابة للمُقتضى الأساسي وهو فعل الحقّ؛ إذ يتصرف وفقًا لقاعدتين للفعلٍ أساسيتينٍ متعارضتين، واحدة تحثّه على الامتثال للمُقتضيات الأخلاقية اللاشرطية، وأخرى تدفعه إلى النظر في المدى القريب وجعل حبه لذاته فوق اعتبارات الأخلاق. لذلك، يتعيّن على الشخص الضعيف أخلاقيًا أن يحسن استخدام كفاياته الأخلاقية للالتزام بالقيام بالفعل الحق، وتكريس ذلك في سائر أفعاله. ويقتضي ذلك منه اكتساب سمات الطبع التي تيسّر ذلك؛ أي الفضيلة. وخلافًا لنظريات أخلاق الفضيلة التي تكاد تتفق على أن القواعد والمبادئ الأخلاقية ليست ضرورية للقرارات الفردية، وأن الأفضل هو العمل على تطوير كلّ شخص لسمات طبعه الخاص، يتّبع الآدابيون رأي كانط في ضرورة المبادئ لحياة أخلاقية طيبة، ويعتبرون أن كل شخص في حاجة إلى احترام تلك المبادئ حتى يمكنه أن يكون فاضلاً، ولا تكفي تنمية الطبع لتحقيق ذاك الغرض، ويعطون دورًا جوهريًا لأحكام العقل العملي التي تصدر عن نظر ورويّة في المبادئ وعلاقتها بالأوضاع الخاصة. وإن أفرطت، في حالةٍ ما، هذه الأحكام في تبسيط الوقائع المعقدة واختزالها، فإنه يظل يوجد مع ذلك أساس مشترك يمنحٍ الشرعية للأحكام الأخلاقية الخاصة. ومع أن كانط شدّد على أن المشاعر لا تمنح أساسًا للحكم الأخلاقي، وأنها غالبًا ما تحرّفه، فإنه اعترف بدور إيجابي للمشاعر من قبيل الاحترام، والمتعة التي تحصل من جرّاء القيام بالواجب، وكذلك الشعور بالإثم عندما يدرك المرء أنه قام بفعل قبيح[83]. ويؤكد كانط أيضًا على ضرورة تطوير مشاعر إيجابية أخرى من شأنها أن تيسّر للمرء القيام بواجباته، غير أن هذه المشاعر تظل نتيجةً للحُكم والتقدير الأخلاقي، وليست مصدرًا له. وفي الأخير ينبغي التنبيه أيضًا إلى أن الآدابيين الكانطيين لا ينفون أهمية فضائل مثل النزاهة والصداقة والإحسان وغيرها، ولكنها تقتضي، مثلما قام كانط بمعالجتها في الجزء الثاني الخاص بنظرية الفضيلة من كتاب **ميتافيزيقا الأخلاق**، طبعًا فاضلاً يتحدّد من حيث هو أولاً، احترام لمبادئ العدالة التي ينبغي أن ننظر إليها على أنها ضوابط للفعل الصواب، مستقلة عن طباع الأشخاص واستعداداتهم، وتمثّل بذاتها واجبًا كاملاً،

(82) Thomas E. Hill, Jr., "Kantian Virtue and 'Virtue Ethics'," in: Monika Betzler (ed.), *Kant's Ethics of Virtue* (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), pp. 29–59.

(83) ينظر مقدمة كتاب:

Immanuel Kant, *Metaphysique of Morals*, Roger J. Sullivan (trans.), 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Sect. 1. §. 2014, p. 42.

وهو ما يتعارض مع الصيغة الراديكالية من أخلاق الفضيلة التي تستنتج سمات الفعل الصواب من صفات أفعال الناس الأفاضل، ثانيًا، طلب الفضائل من حيث هي واجبات غير كاملة، لا يكون ممكنًا إلا بعد استيفاء متطلبات الشرط الأول، وهو الامتثال للواجبات الكاملة والصارمة. فلا يمكن من هذه الوجهة اشتقاق معاييرنا للحق والعدل من فكرةٍ عن الفضيلة، لأنه عندما يتعلق الأمر بتعليل أخلاقية الفعل والمحاجة عليها أمام الآخرين، نكون في حاجة، مثلما أسلفنا، إلى معايير مستقلة.

ووفق هذه الصيغة، يمكن في نظرنا العثور على أرضية تفاهم بين نظرية نحيلة من أخلاق الفضيلة لا تجعل الأفعال قائمةً على اجتهادات الأفاضل وأعمالهم الخيّرة، وإنما تؤسسها على مبادئ حق وعدالة مستقلة عن طباع الأشخاص واستعداداتهم الخلقية، ونظرية أخلاقية آدابية تجعل الفضيلة أوّلاً صفةً لإرادة خيرة وقوية ومثابرة على إنجاز الواجب الأخلاقي، وثانيًا طلبًا للصورة المُثلى للأخلاقية التي تحقق بالسعي نحو واجبات الفضائل الواسعة وغير الكاملة.

خاتمة

لقد قادنا استعراض حيثيات الجدل المعاصر في فلسفة الأخلاق بين النتائجية والآدابية وأخلاق الفضيلة إلى التساؤل حول موقع أخلاق الفضيلة في صيغتها المُحدثة في الفكر الأخلاقي المعاصر. وللإجابة عن السؤال، قمنا بتقديم المقاربات الثلاث الكبرى لفلسفة الأخلاق المعاصرة ومعايير تقييمها للأفعال أو قواعد اتخاذ القرار وأنظمة الحجاج التي ترتكز عليها، وفحصنا مدى اتساق منطلقاتها مع النتائج التي تفضي إليها قياساتها الأخلاقية. وكما بيّنّا، فلئن انحصر الجدل مدةً طويلة بين فلسفات متضمَّنة في النظرية النتائجية أو الآدابية، فإن فترة الثمانينيات شهدت بروز فلسفات أخلاقية عملت على تحديث مفاهيم فلسفة الأخلاق القديمة الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والمسيحية، وجعْلها أكثر قدرة على الاستجابة للشواغل الأخلاقية للإنسان المعاصر. وانتهينا في الأخير إلى أن أخلاق الفضيلة لا تمثل بديلاً لا من النظرية النتائجية ولا من النظرية الآدابية، مع تأكيدنا على أن هذه الأخيرة في حاجة إلى رافد تمدّها به أخلاق الفضيلة وفق الصيغة التي بلورها كانط في نظرية الفضيلة، وهو الجزء الثاني من كتابه **ميتافيزيقا الأخلاق**. ويجعلنا هذا الاستنتاج نعتقد أن الجدل في مسائل الأخلاق المعيارية في السنوات المقبلة سيظل منحصرًا بين المذهبين الكبيرين؛ النتائجية وفق صيغها المختلفة، والآدابية وفق صيغ متعددة، قدّمنا بعضًا منها. وفي رأينا، إن كان من الصعب أن نجد صيغة للتوافق بين أخلاق الفضيلة والأخلاق النتائجية في صيغتها المنفعية المعاصرة، فيمكن في المقابل أن نجد صيغة للتوفيق بين الأخلاق الآدابية وصيغة من أخلاق الفضيلة، تكون معتدلة لا تلغي دور الضوابط الأخلاقية المستقلة والشاملة في تحديد الفعل الصائب أخلاقيًا، وتجعل الفضيلة استعدادًا للفعل عن واجب وصفة لإرادة خيّرة وقوية، قادرة على كسر جماح الشهوات والميول، وتعترف في الوقت نفسه بالواجبات الواسعة مثل واجبات الشخص نحو نفسه، كأن يعمل على تنمية مواهبه، وواجباته نحو غيره، مثل العمل على تحقيق سعادتهم وتنمية فضائل مثل الصداقة والإحسان. ووفق هذه الوجهة، تحدّث رولز في كتاب **نظرية في العدالة** عن فضيلة الصداقة المدنية والأخوة التي لا تكون ممكنة وتعبّر عن

جوهر مفهومها إلا في مجتمع محكم التنظيم، يستجيب لمقتضيات العدالة كاملة؛ أي ضمان الحريات لجميع المواطنين وسيادة مبدأ التوزيع العادل للفوائد والتكاليف للتعاون والعيش المشترك[84].

المراجع References

العربية

إبراهيم، زكريا. **المشكلة الخلقية**. القاهرة: مطبعة مصر، 1969.

آنسكوم، إليزابيث. "الفلسفة الأخلاقية الحديثة". ترجمة نجيب الحصادي. **تبيّن**. مج 12، العدد 46 (خريف 2023).

دووركين، رونالد. **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**. ترجمة وتقديم منير الكشو. تونس: دار سيناترا للترجمة، 2015.

رولز، جون. **نظرية في العدالة**. ترجمة ليلى الطويل. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012.

________. **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق**. ترجمة ربيع وهبة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

سميث، آدم. **ثروة الأمم**. ترجمة وليد شحادة. دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2016.

________. **نظرية المشاعر الأخلاقية**. ترجمة منذر محمود محمد. دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2022.

ضاهر، عادل. **نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل**. عمّان: دار الشروق للنشر، 1990.

كانط، إمانويل. **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**. ترجمة محمد فتحي الشنيطي. الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1970.

________. **نقد العقل العملي**. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

الكشو، منير. "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها". **تبيّن**. مج 9، العدد 36 (ربيع 2021).

كيملشكا، ويل. **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**. ترجمة منير الكشو. تونس: دار سيناترا للنشر، 2010.

ماكنتاير، ألسدير. **ما بعد الفضيلة**. ترجمة حيدر الحاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

(84) رولز، **نظرية في العدالة**، ص 145.

مدحت، مايكل. "الرهانات الأخلاقية للتسامح عند توماس سكانلون". **تبين**. مج 12، العدد 46 (خريف 2023).

مل، جون ستيوارت. **النفعية**. ترجمة سعاد الحرار. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

نوزيك، روبارت. **الفوضى، الدولة، اليوتوبيا**. ترجمة عبد الكريم ناصيف. دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2019.

هيوم، ديفيد. **رسالة في الطبيعة البشرية**. ترجمة عبد الكريم ناصيف. دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2016.

الأجنبية

Agosta, Lou. "Empathy and Sympathy in Ethics." *Internet Encyclopedia of Philosophy.* at: https://2u.pw/QZeVcZS

Anscombe, Elizabeth. "Modern Moral Philosophy." *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. vol. 33, no. 124 (January 1958).

Bentham, Jeremy. *Constitutional Code*. F. Rosen & J. H. Burns (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1983.

_______. *First Principles Preparatory to Constitutional Code*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

_______. *Deontology and the Article on Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

________. *Introduction to Principles of Morals and Legislation (1871)*. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2000.

Betzler, Monika (ed.). *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

Broad, Charlie Dunbar. *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge & Kagan Paul, 1967 [1930].

Copp, David (ed.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Darwell, Stephen. *Deontology*. Oxford: Blackwell, 2003.

Dictionnaire d'ethique et de philosophie morale. Paris: PUF, 1996.

Foot, Philippa. *Virtus and Vices and other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: California University Press, 1977.

Gauthier, David. "Morality and Advantage." *The Philosophical Review*. vol. 76, no. 4 (1967).

_______. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Habermas, Jurgen. *Léthique de la discussion*. M. Hunyadi (trad.). Paris: Le Cerf, 1992.

Habermas, Jurgen. *Morale et Communication*. C. Bouchindhomme (trad.). Paris: Le Cerf, 1986.

Hayek, Frederich. *Law, Legislation and Liberty, vol. 2: The Mirage of Social Justice*. London: Routledge, 1998.

Kant, Immanuel. *Metaphysics of Morals*. Mary Gregor (trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

________. *Metaphysique of Morals*. Roger J. Sullivan (trans.). 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kchaou, Mounir. *Etudes rawlsiennes, justice et contract*. Tunis: Centre de Publications Univeraitaires, 2006.

Nagel, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Norman, Richard. "Respect of Persons, Autonomy and Equality." *Internationale de Philosophie*. vol. 43, no. 170 (1989).

Rorty, Amelie (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Ross, William David. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2002 [1930].

Scanlon, Thomas. *What we Owe to each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Schneewind, J. B. "The Misfortunes of Virtue." *Ethics*. vol. 101, no. 1 (October 1990).

Sen, A. & B. Williams (eds.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Singer, Peter (ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1991.

Sprague, Elmer (ed.). *Cambridge Encyclopedia of Philosophy*. New York/ London: Macmillan, 1972.

Vallentyne, Peter (ed.). *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Vergara, Francisico. *Les fondements philosophiques du liberalisme*. Paris: La Decouverte, 2002.

Walzer, Michael et al. (eds.). *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.

Williams, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.



دراسات

Articles



50X50 سم، أكريليك على قماش، 2021.
50x50 cm, Acrylic on Canvas, 2021.

التسلم Received 2023-11-11 | التعديل Revised 2023-12-6 | القبول Accepted 2024-1-28 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/UZAN8889

رجا بهلول* | Raja Bahlul

حول نظرية المؤامرة

On Conspiracy Theory

ملخص: تتناول هذه الدراسة بالتحليل نظرية المؤامرة، والمقصود بها مقاربة فكرية في تفسير الأحداث والظواهر، يزعم أصحابها أن الأسباب المؤدية إلى حصول كثير من الأحداث والظواهر ليست الأسباب التي تعلن عنها الجهات الرسمية والتي تتناقلها وسائل الإعلام، بل إن هناك جهات خفية تقوم سرًا بتدبير الأمور من أجل خدمة مصالح قد تكون معروفة أو غير معروفة في العلن. وتستقصي الدراسة العلاقة بن النظرية والبينات، وتقارن بين نظرية المؤامرة ونظريات أخرى وبالأخص النظريات العلمية. وتنتهي إلى نتيجتين: أولاهما أنه لا يجوز رفض نظرية ما لمجرد أنها نظرية مؤامرة، وثانيتهما أن أغلب نظريات المؤامرة لا تستحق أن تؤخذ على محمل الجد، بسبب بعض التبعات المترتبة على طريقتها في التعامل مع البينات المضادة.

كلمات مفتاحية: نظرية المؤامرة، التفسير، التحليل، النظريات العلمية، الثقافة السياسية، وسائل الإعلام.

Abstract: This paper is a study of Conspiracy Theory, the theory according to which the causes which explain the occurrence of many events and phenomena are not the officially advertised causes which the public media present us with; rather, the events and phenomena in question should be viewed as the work of agents and agencies that operate in secret in the service of projects that may or not be publicly known. The paper discusses the relation between theory and evidence and compares conspiracy theories to others, especially scientific theories. Two conclusions emerge. Firstly, a theory should not be rejected merely on the ground that it is a conspiracy theory. Secondly, most conspiracy theories do not deserve to be taken seriously because of the consequences which follow from their method of dealing with counter evidence.

Keywords: Conspiracy Theory, Interpretation, Analysis, Scientific Theories, Political Culture, Media.

* أستاذ الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، ورئيس تحرير دورية تبيُّن.

Professor of Philosophy at the Doha Institute for Graduate Studies and Editor–in–Chief of *Tabayyun*.

raja.bahlool@dohainstitute.edu.qa

مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على مقاربة فكرية، تستخدم في تفسير أحداث وظواهر اجتماعية واقتصادية وسياسية ذات بعد عالمي أحيانًا، وإقليمي أو محض محلي أحيانًا أخرى. نقصد الإشارة هنا إلى ما بات يُعرف بنظرية المؤامرة. تنتشر هذه المقاربة على نطاق واسع بين عامة الناس والكثير من المتعلمين في العالم العربي، بل في مختلف بقاع العالم المتقدم وغير المتقدم. يقدم بعض الكتاب على ذلك مثالاً: هجمات 11 سبتمبر 2001 (الولايات المتحدة الأميركية)، التي اعتقد 49 في المئة من سكان نيويورك ضلوع الحكومة الأميركية فيها، في حين اعتقد 22 في المئة من الكنديين أنه لم يكن لجماعة أسامة بن لادن (1957–2011)، أي علاقة بها، واعتقد 78 في المئة من العرب أنه لم يشارك فيها أي شخص عربي[1].

في العادة، يزعم المنادون بنظرية المؤامرة أن الأسباب المؤدية إلى حصول ظاهرة ما ليست الأسباب المعلن عنها، والتي تتناقلها وسائل الإعلام المعروفة مثل وكالات الأنباء الوطنية والعالمية، بل إن هناك جهات خفية تقوم بتدبير الأمور من أجل خدمة مصالح معينة قد تكون معروفة وقد لا تكون. فمثلاً يُفَسَّر وباء فيروس كورونا المستجد (كوفيد–19) بأنه مؤامرة قامت بها الصين، أو المخابرات الأميركية، أو شركات الأدوية أو عدد من هذه الجهات بتعاون فيما بينها. ويفسر آخرون الحرب الروسية – الأوكرانية بالإشارة إلى مؤامرة حاكتها القوى الغربية سرًا، قصد إضعاف روسيا وعزلها عن العالم. وسمعنا من يقول إن الزلازل التي هزت تركيا عام 2023 كان سببها قنابل نووية فجّرتها الولايات المتحدة أو إسرائيل لإِضْعاف تركيا والسيطرة على موارد الطاقة فيها. وعلى صعيد أكثر محلية، هناك من يقول إن ما يحصل في فلسطين من حوادث إطلاق نار على المستوطنين اليهود ليست أعمالاً يقوم بها فلسطينيون، بل إنها من صنع جهات إسرائيلية وترتيبها، بقصد توفير حجة للمزيد من التنكيل بالفلسطينيين ومصادرة أراضيهم.

من الظاهر أن تناول نظرية المؤامرة بالدرس أمر مستجد. يقول براين كيلي إنه حينما كتب عن هذه النظرية في عام 1999 لم يكن هناك سوى بضع دراسات تناولت الموضوع[2]. أما الآن بعد أكثر من عشرين عامًا، أصبح الأمر مختلفًا جدًا؛ إذ نجد عشرات الكتب والمقالات حول هذه النظرية، وطبيعتها والأسباب التي تفسر انتشارها. نشير هنا باختصار شديد إلى بعض الأسباب التي يجري استخدامها في تفسير انتشار هذه الظاهرة، لأن هذا ليس موضوعنا الأساس في هذه الدراسة.

أكثر ما يسترعي الانتباه من بين التفسيرات المتداولة (وربما يعود هذا إلى طرافته) تفسير يقول إن انتشار نظرية المؤامرة هو جزء من ظاهرة ما بعد الحداثة Postmodernism، التي ترحب

(1) Cass Sunstein & Adrian Vermeule, "Symposium on Conspiracy Theories: Causes and Cures," *The Journal of Political Philosophy*, vol. 17, no. 2 (2009), p. 202.

(2) ينظر الهامش 1 في:

Brian Keeley, "Of Conspiracy Theories," in: David Coady (ed.), *Conspiracy Theories: The Philosophical Debate* (London: Routledge, 2006), p. 45.

بتعدد السرديات والروايات خصوصًا ما غَرُب منها، وتقلل من أهمية الاحتكام إلى العلم والبحث العلمي، معتبرة أن هذا الأخير لا يعدو كونه إحدى السرديات الكثيرة[3]. ولكن في حين يمكن هذا التفسير أن يفسر شعبية نظريات المؤامرة في الغرب حيث ينتشر الفكر ما بعد الحداثي، فإنه لا يمكن أن يفسر انتشارها في البلدان الفقيرة والنامية، حيث ليس هناك وجود أو أثر يذكر لما بعد الحداثة.

هناك أيضًا تفسيرات اجتماعية ذات صدقية أكبر تتعلق بالاغتراب وبالتهميش المتعدد الجوانب[4] الذي تعانيه أعداد هائلة من الناس، ليس فقط في البلدان الفقيرة أو الخاضعة للهيمنة الغربية (فهذا واضح) بل في البلدان الغربية نفسها. ففي البلدان الغربية مثلاً، بات الكثير من البيض يشعرون بالتهديد وانحسار القوة نتيجة تغير التركيبة السكانية والفقر المتزايد. وهكذا تضاءلت ثقتهم بالحكومات، ونما اليمين المتطرف بسردياته التآمرية بسرعة بينهم، كما شاهدنا في حالة الملايين من مناصري الرئيس الأميركي السابق دونالد ترامب Donald Trump، إبان فترة رئاسته (2017–2021) والحملة الانتخابية التي تلتها. يُضاف إلى التهميش الاقتصادي تهميش ثقافي، نابع من سيطرة وسائل الإعلام الحكومية والمؤسسات العلمية والرأسمالية والإعلامية التابعة لأصحاب رأس المال؛ وهو الأمر الذي كثيرًا ما يؤدي بأصحاب نظريات المؤامرة إلى التشكيك في مصادر المعلومات التي يعتمد عليها معظم الناس في تكوين صورة عما يجري من حولهم من أحداث.

هناك أيضًا تفسيرات باثولوجية تعزو التفكير التآمري إلى عوامل نفسية تتعلق بالشعور بالاضطهاد[5]، وهو بالطبع ظاهرة قديمة قدم الإنسان نفسه. وهناك أخيرًا تفسيرات تنظر إلى ظاهرة انتشار نظريات المؤامرة كنوع من الترفيه الاجتماعي[6] الذي يشارك عدد كبير من الناس في صنعه ثم نشره في عصر التواصل الاجتماعي. تمتزج هنا نظريات المؤامرة مع صناعة السينما والتلفزيون، بحيث تتبارى الشركات في إنتاج الأفلام الخيالية (ربما كان فيلم "المصفوفة" The Matrix[7] من أكثرها شهرة)، وشبه الوثائقية حول اغتيال فلان أو هذه العملية العسكرية أو تلك، وغير ذلك. ومما يدعم مقولة الترفيه والمشاركة الاجتماعية في صنع نظريات المؤامرة أنه ما تكاد نظرية من هذا النوع تخرج إلى العلن حتى

(3) Jonathan Friedman, "The Implosion of Modernity," in: Michael Shapiro & Hayward Alker (eds.), *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), p. 250.

(4) Marina Abalakina–Paap et al. (eds.), "Beliefs in Conspiracies," *Political Psychology*, vol. 20, no. 3 (1999), p. 644.

(5) Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics* (New York: Knopf, 1965), pp. 13, 23–29; Timothy Melley, *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America* (Ithaca: Cornell University Press, 2000), p. 7.

(6) Matthew Gray, *Conspiracy Theories in the Arab World: Sources and Politics* (London: Routledge, 2010), pp. 27–29.

(7) فيلم أميركي من نوع الأكشن والخيال العلمي، أُنتج سنة 1999، وهو من إخراج الأخوين واشوفسكي Wachowski. تدور أحداث الفيلم في عالم افتراضي يغلبه التعقيد، حيث تُسيطر الآلات على زمام الأمور ويسعى البشر لمحاربتها بكل الطرائق الممكنة، تتداخل في حبكة الفيلم جوانب متعلقة بالواقع المعيش وقضايا الهوية والبحث عن الحقيقة والتحرر. ويعتبر من أشهر الأفلام عبر التاريخ، وفاز بالعديد من جوائز الأوسكار، صدر منه إلى حد الآن أربعة أجزاء.

تعاد صياغتها على وسائل التواصل الاجتماعي بطرائق مختلفة بقدر اختلاف من يتناقلونها، فكأنها لحن أو معزوفة موسيقية يستمتع الناس جميعًا بعزفها، كل بطريقته الخاصة.

نكتفي بهذه التفسيرات الموجزة، نوردها فقط لأن أول ما يتبادر إلى ذهن القارئ عند التفكير في موضوع نظرية المؤامرة هو أسباب شيوع هذا النمط من التفكير[8]. والآن، وقد انتهينا من هذا، نقول إن وجود تفسيرات متعلقة بالأصل والمنشأ والمسببات لا يعني بالضرورة بطلان النظريات موضوع الحديث. فزعم بطلان النظريات من هذا المنطلق لا يستقيم منطقيًا، لأنه لا توجد علاقة حتمية بين بطلان رأي معين وصدوره عن شخص معين أو جماعة معينة في هذا الظرف وبتلك الصفات. نجد هنا مغالطة منطقية تُعرف باسم The Genetic Fallacy (مغالطة الأصل) يُحذَّر منها طلاب المنطق والتفكير الناقد على الدوام. ويمكن أيضًا الإشارة هنا إلى التمييز المقبول عمومًا والذي سبق لهانز رايخنباخ (1891–1953) صياغته في كتابه **التجربة والتنبؤ** (1938) بين سياق الاكتشاف Context of Discovery وسياق التبرير Context of Justification أي التمييز بين الظروف النفسية والاجتماعية والحياتية المحيطة بالتوصل إلى نظرية ما، ومسألة تسويغ تلك النظرية (إثباتها أو إبطالها)[9]. ذلك أن الاعتبارات التي تجري الإشارة إليها في سياق الاكتشاف لا تحدد الإجابة عن الأسئلة التي تُطرح في سياق التبرير. لذلك لا مفر لنا من الاشتباك مع النظريات نفسها، ومنها نظريات المؤامرة، لنعرف إن كانت تلك النظريات قابلة للتصديق.

في هذه الدراسة، سنركز على الجوانب المنهجية والإبستيمولوجية والمنطقية البحتة في نظريات المؤامرة وفي علاقتها بالواقع التجريبي، من دون أن يعني ذلك التنكر للقيمة المضافة التي تقدمها الدراسات النفسية والاجتماعية والتاريخية. وفي القسم الثاني، نعرف المفهوم العام للنظرية، أي نظرية، بوصفها فرضية أو مجموعة من الفرضيات التي تهدف إلى تفسير ظاهرة معينة. ونناقش أيضًا إن كان هذا التعريف ينطبق على نظريات المؤامرة، وإن كانت جميع نظريات المؤامرة دومًا كاذبة. وفي القسم الثالث، نناقش العلاقة بين الفرضيات والشواهد التجريبية وغير التجريبية المؤيدة والمخالفة. نتحرى هنا تبعات الأطروحة التي قال بها بيير دوهيم (1861–1916) ومن بعده ويلارد كواين (1908–2000) من أن الفرضية لا تذهب إلى ساحة التجربة منفردة، بل بصحبة عدد قل أو كثر من الفرضيات والنظريات المساندة. نسوق هنا بعض الأمثلة المستقاة من حقل النظريات العلمية ونظريات المؤامرة أيضًا. ينتهي بنا القول إن النظريات (بما فيها نظريات المؤامرة) تتساوى من حيث عدم توفرها على إمكانية الحسم بالصدق والكذب بصفة قطعية. وفي القسم الرابع،

(8) دراسة النظريات من وجهة نظر اجتماعية ونفسية بحثًا عن أسباب النشأة والانتشار لا يحصل فقط في حالة العلوم والنظريات غريبة الأطوار، بل أيضًا في حالة العلوم والنظريات التقليدية المعروفة. يُنظر مثلاً مساهمات برنامج سوسيولوجيا العلم، ومساهمات بعض المفكرات النسويات:

Latour Bruno, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987); David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*. 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1991); Luce Irigaray, "The 'Mechanics' of Fluids," in: Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, Catherine Porter & Carolyn Burke (trans.) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991).

(9) Hans Reichenbach, *Experience and Prediction* (Chicago: The University of Chicago Press, 1938), pp. 6–7.

نناقش الموقف الذي يجدر بنا اتخاذه تجاه نظريات المؤامرة. نحاجّ هنا بأن هناك بعض الاعتبارات التي تقتضي التشكك في صدقية نظريات المؤامرة في المجمل، ولكننا نقول مع ذلك إنه علينا أن نتعامل مع نظريات المؤامرة حالة بحالة.

أولًا: مفهوم نظرية المؤامرة

لمفهوم نظرية المؤامرة سمعة لا يحسد عليها، فبمجرد أن نصف أي نظرية بأنها نظرية مؤامرة، نكون قد أصدرنا حكمًا بأنها ناجمة عن تفكير غير منطقي وغير علمي، وأنها تلقى رواجًا بين أناس يتصفون بالجهل أو بدرجة متواضعة من العلم والتعليم. لذا، وبدافع تحقيق بعض الهدوء الفكري قبل الشروع في المناقشة علينا أن نقول ما الذي نعنيه بكلمة "نظرية" وما الذي نعنيه بعبارة "نظرية مؤامرة"[(10)]. لنبدأ بمفهوم "نظرية". يقول ديفيد كودي: "ينبغي لنا أن نفهم النظريات على أساس أنها تفسيرات مفترضة، وأن إطلاق تسمية 'نظرية' على أي تفسير مفترض لا يقول لنا شيئًا عن المكانة الإبستيمولوجية التي يحظى بها ذلك التفسير. تاليًا يمكن أن يكون التفسير المفترض صادقًا بصورة يقينية كما يمكن أن يكون كاذبًا بصورة يقينية، ويمكن أن يقع في أي مكان بين هذين الطرفين القصيين"[(11)].

إذًا، بموجب هذا الرأي، لا تعدو النظريات كونها تفسيرات مفترضة نستوعب من خلالها أحداثًا وظواهر قد لا تكون في البداية مفهومة لدينا. وقد يقول قائل إن هذه مقاربة فضفاضة تشتمل على تفسيرات تتراوح ما بين نظرية النسبية العامة أو الميكانيكا الكوانتية من جهة وأي تفسير محدود التطبيق لحدث معين مثل هزيمة حرب حزيران/ يونيو 1967، أو ظاهرة معينة مثل انتشار وباء كورونا. ولكن محدودية الأفق التفسيري، التي تتسم بها نظريات المؤامرة عمومًا، أمر نسبي، وشاهدُ ذلك نظرية كلوديوس بطليموس Claudius Ptolemy (100-170م) أو نيكولاس كوبرنيكوس Nicolaus Copernicus (1473-1543) المتعلقة بنظامنا الشمسي الذي لا يتجاوز حجمه مقدار حبة رمل مقارنةً بالكون الشاسع الذي تدرسه نظرية النسبية العامة. ولا يمكن أيضًا أن يعاب على نظريات المؤامرة غياب القوانين العامة التي نراها في النظريات العلمية المعتادة، ذلك أن نظريات المؤامرة عادة ما تستخدم (وتستفيد من) التعميمات والقوانين التي تتوصل إليها علوم الاجتماع والنفس والاقتصاد وغيرها. فهي تحتوي على قوانين، حتى وإن كانت قوانينَ مستعارة (غير أصلية). وحالها في ذلك ليس أسوأ من حال نظريات الجيولوجيا وعلوم الطقس والتاريخ، التي تختص بكوكب الأرض وسكانه من البشر فقط، والتي تستعير القوانين من الكيمياء والفيزياء لتفسير ظواهر أرضية محدودة.

(10) أشكر الدكتور عزمي بشارة الذي لفت نظري في محادثة شفوية إلى ضرورة التوقف عند مفهوم "نظرية" وذلك من خلال طرحه سؤال: هل تستحق نظريات المؤامرة تسمية "نظريات"؟

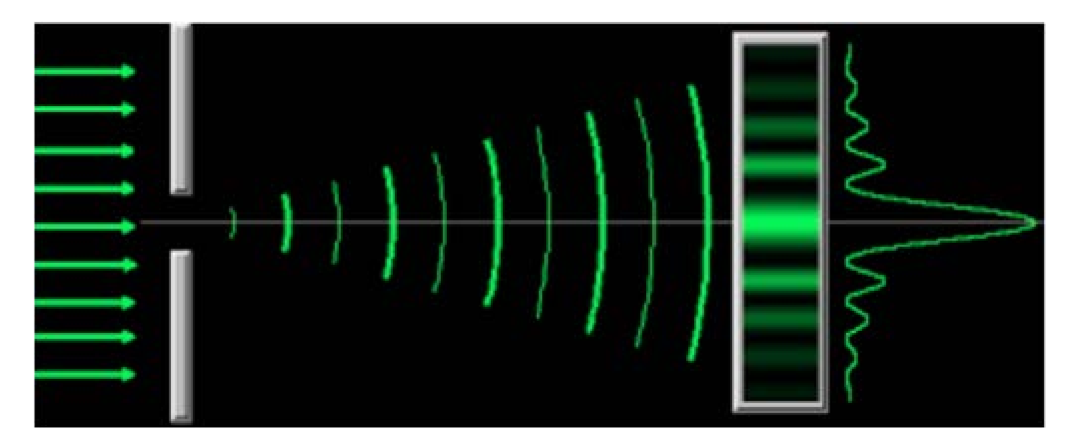
(11) David Coady, *An Introduction to the Philosophical Debate about Conspiracy Theories* (London: Routledge, 2006), p. 2.

مهما كان الأمر، لقد بات مصطلح "نظرية المؤامرة" مصطلحًا شائعًا لا يمكن تنحيته جانبًا. وإذا كان يضير العلماء استخدام المصطلح في سياق الحديث عن نمط معين في التفكير، فينبغي لنا أن نتذكر أن مصطلح "نظرية" قد استُخدم ويُستخدم في الحديث عن نظريات علمية ونظريات غير علمية، ونظريات فلسفية ونظريات لاهوتية، ونظريات محدودة التطبيق ونظريات تحاول تفسير العالم بأسره، فضلاً بالطبع عن التفسيرات التآمرية موضوع جدالنا الحالي.

بالعودة إلى الاقتباس الذي أوردناه في بداية هذا القسم، هناك أمران ينبغي الالتفات إليهما: يتعلق أولهما بمفهوم القدرة التفسيرية (ما تقوم به النظرية من تفسير)، في حين يتعلق الثاني بالتمييز بين القدرة التفسيرية وصواب التفسير أو خطئه. يمكن توضيح هذين الأمرين بالإشارة إلى نظريتين مشهورتين حول طبيعة الضوء. للنظريتين قدرات تفسيرية مشهود بها، ولكن المكانة الإبستيمولوجية لهاتين النظريتين موضع جدل. تقول الأولى (النظرية الجسيمية للضوء The Corpuscular Theory of Light) إن الضوء يتكون من جسيمات. تفسر هذه النظرية ما نلاحظه عند تمرير الضوء من خلال شق ضيق للغاية في حائط، بحيث يقع الضوء على سطح فوتوغرافي حساس، راسمًا تراكمًا من النقاط البيضاء كما لو أن مدفعًا رشاشًا أطلق وابلاً من الرصاص في اتجاه الشق.

الشكل (1)

تجربة تؤيد نظرية جسيمية الضوء

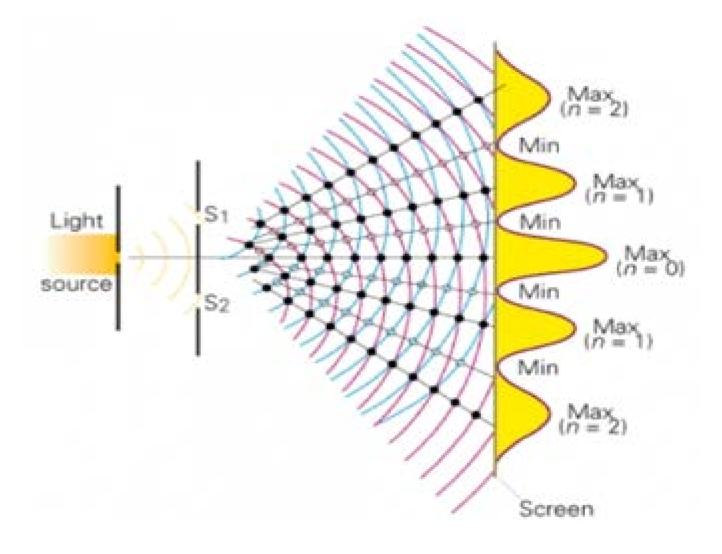


المصدر:

"Diffraction and interference, "*electron6*, accessed on 12/12/2023, at: http://tinyurl.com/mrxsxw4d

أما النظرية الثانية (النظرية الموجية للضوء The Wave Theory of Light) فتقول إن الضوء عبارة عن أمواج. تفسر هذه النظرية ما نلاحظه عند تمرير الضوء عبر شقين متقاربين في حائط، حيث يقع الضوء على سطح فوتوغرافي حساس راسمًا مجموعة من الخطوط البيضاء تتخللها "خطوط" سوداء حيث لا يقع ضوء. شتان ما بين هاتين النتيجتين. ففي الشكل (1) تتركز المناطق المضيئة في مكان واحد (مقابل الشق)، في حين نرى أن المناطق المضيئة في الشكل (2) تتوزع على نحو مختلف.

الشكل (2)
تجربة الشق المزدوج مع ضوء أحادي اللون



المصدر:
"Double Slit Experiment," *anton–paar*, accessed on 11/11/2023, at: https://cutt.us/cIwW7

لكلتا هاتين النظريتين قدرات تفسيرية محددة، فكلتاهما تفسر ما تفسره وتعجز عما تعجز عن تفسيره. ولكنهما متعارضتان؛ ذلك أنه ليس هناك ما يمكنه أن يكون موجة وجسيمًا في الوقت نفسه. وإذًا، لا بد من أن يكون الكذب نصيب إحداهما أو الاثنتين معًا. وهذا يقودنا إلى الأمر الثاني المشار إليه في الاقتباس، وهو أن النظرية نفسها لا تحدد قيمتها الإبستيمولوجية من حيث الصدق والكذب. وهذا ما يُوجب علينا التمييز بين القدرة التفسيرية التي تتمتع بها نظرية معينة وصدق تلك النظرية أو كذبها. ما من نظرية إلّا وتقدم تفسيرًا لأمر ما (هو علة وجودها أصلًا)، ولكن ليس هناك نظريات صادقة أو كاذبة بطبيعتها. ينطبق هذا تحديدًا على نظريتي الضوء المشار إليهما. ولهذا السبب نجد أن النظرية الكوانتية المعاصرة لا تزال عرضة لتفسيرات متباينة ناجمة في التحليل الأخير عن التنافر بين نظريات وفرضيات لا نجد أنفسنا قادرين على رفض أي منها أو قبولها على نحوٍ حاسم.

لا يختلف الأمر جذريًا في حالة نظريات المؤامرة؛ فهي محاولات لتفسير ظواهر تستشكل علينا فنبحث لها عن تفسير. ومن أبرز الأمثلة التوضيحية، المستقاة من خبرتنا العربية، مثالان يسوقهما صادق جلال العظم (1934–2016) في محاضرة عنوانها "الاستشراق والمؤامرة" "Orientalism and Conspiracy" نشرت عام 2011[12]. يستشكل المثال الأول ظاهرة معينة ويطلب تفسيرًا لها: "ظاهرة" أن "الولايات المتحدة تبدو عاجزة عن رسم سياسات خارجية تتواءم مع مصالحها الحيوية في المنطقة [العربية] ومع الحد الأدنى من توقعات أصدقائها العرب وحلفائها الاستراتيجيين"، ونراها، بدلًا من ذلك وعامًا بعد عام، تقوم بفعل ما من شأنه أن يضر بتلك المصالح. يجري تفسير هذا الأمر بالإشارة إلى مؤامرة

(12) Sadiq Jalal al–Azm, "Orientalism and Conspiracy," in: Arndt Graf, Schirin Fathi & Ludwig Paul (eds.), *Politics and Conspiracy Theory in the Islamic World* (London: I.B. Tauris, 2011), pp. 3–28.

يهودية – صهيونية، نجحت في تشويه رؤية واشنطن لمصالحها الحقيقية في المنطقة[13]. أما المثال الثاني، المتعلق بهجمات 11 سبتمبر 2001، فيحاول تبرئة العرب عن طريق الحط من قدرهم، من خلال سؤال إنشائي يقول: "ومتى كان العرب قادرين على مثل هذا النوع من التخطيط الاستراتيجي، وهذه التحضيرات الطويلة الأمد، والتكتيكات الرائعة والتنسيق المحكم والتنفيذ الدقيق؟"[14]. هنا بالطبع تلميح إلى فرضية مؤامرة، مفادها أن جهات سرية نفذت الهجمات، ثم ألقت التهمة على العرب، مستغلة سمعتهم السيئة في الغرب. نجد هنا "فرضيات" تفسيرية تؤيدها بعض البيانات وتخالفها أخرى؛ ولذلك نعود فنقول إن النظرية في حد ذاتها لا تقول لنا شيئًا عن مكانتها الإبستيمولوجية.

ظاهريا إذًا، لا تختلف نظريات المؤامرة عن غيرها من النظريات التفسيرية. ولكن من الجليّ أن هناك حكمًا إبستيمولوجيًا سلبيًا يتضمنه مصطلح "نظرية المؤامرة". وهذا، في نظر البعض، ليس من العدل في شيء. لذا نرى ديفيد كودي يسعى لتنحية الحكم السلبي جانبًا بتوكيد حقيقة أن نظرية المؤامرة "لا تعدو كونها تفسيرًا تآمريًا"، وأن التفسير التآمري "تفسير يفترض وجود عدد من الفاعلين Agents الذين يعملون سرًا من أجل تحقيق أغراض كثيرًا ما تكون شريرة"[15].

لا ينمّ هذا التعريف عن أي انحياز عظيم ضد نظريات المؤامرة، ما عدا وصف الدوافع بالشريرة "على الأغلب" (ولكن ليس بالضرورة)، الأمر الذي في وسعنا تجاهله تمامًا، كما نفعل عادة عندما لا تعجبنا التوصيفات المعيارية. المهم أنه ليس هناك حكم مسبق على صدق أو كذب نظرية تفيد بوجود أناس يعملون سرًا من أجل تحقيق غايات غير معلَنة.

ينطبق هذا أيضًا على تعريف نظرية المؤامرة الذي نجده عند بريان كيلي الذي يقول "إن اسم 'نظرية المؤامرة' يُطلق على أي تفسير يتم اقتراحه لحدث أو أكثر بالإشارة إلى فعالية سببية أو نشاط يقوم به عدد قليل نسبيًا من الفعلة الذين يتصرفون بطريقة سرية"[16] (على خلاف كودي، لا يصف كيلي هدف المؤامرة بالشرير). بعد طرح هذا التعريف بقليل، يمضي المؤلف إلى التمييز بين ما يسميه "نظريات مؤامرة غير مبررة" Unwarranted Conspiracy Theories، و"نظريات مؤامرة مبررة" Warranted Conspiracy Theories[17] (بالطبع، تُلحق صفة "مبررة وغير مبررة" بالنظريات وليس بالمؤامرات). يفرق المؤلف بين النوعين بالإشارة إلى بعض الصفات التي تختص بها نظريات المؤامرة، من قبيل: أنها تخالف

(13) Ibid., p. 16.

(14) Ibid., p. 20.

من اللافت للنظر كم هو بالغ التغيير الذي ألم بنظرة العرب إلى أنفسهم عند مقارنة هذا المثال عن نظرية المؤامرة بمثال آخر يذكره ريتشارد باركر الذي كان يعمل مستشارًا سياسيًا في السفارة الأميركية في القاهرة حينما نشبت الحرب العربية – الإسرائيلية (1967). يذكر باركر أن أحد المسؤولين الرئاسيين في مصر قال له إنه "من المستحيل أن تكون إسرائيل قد فعلت بنا كل ما فعلت بنا أمس لوحدها. لا بد أنها قد تلقت دعمًا من دول أخرى، وليس هناك من في وسعه تقديم مثل هذا الدعم سوى أنتم [الأميركيين] والبريطانيين. إذًا لا بد أنكم شاركتم في الهجوم". ينظر:

Richard Parker, "The June War: Whose Conspiracy?" *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, no. 4 (1992), p. 6.

(15) Coady, *Introduction*, p. 2.

(16) Keeley, p. 51.

(17) Ibid.

الرواية/ النظرية "الرسمية"، وأنها تنسب نيات شريرة إلى الفعلة، وأنها تجمع بين أحداث لا تبدو مترابطة[18]. ولكن المؤلف لا يلبث أن يتراجع عن هذا الرأي، معتبرًا أن نظريات المؤامرة التي ارتبطت بفضيحة ووترغيت Watergate Affair[19] في عهد الرئيس الأميركي الأسبق ريتشارد نيكسون Richard Nixon (1913–1994)، وبقضية إيران – كونترا Iran–Contra Affair[20] في عهد الرئيس رونالد ريغان Ronald Reagan (1911–2004)، كانت نظريات مؤامرة مبررة، على الرغم من أنها تستوفي شروط النظريات غير المبررة[21]. في نهاية المطاف، يُقر المؤلف بعدم وجود معيار للتمييز بصورة قبلية *a priori* (أي سابقة للتجربة) بين نظريات المؤامرة التي يمكن إقامة الدليل عليها وتلك التي لا يمكن التدليل عليها[22].

ولكن الأمر أسوأ من ذلك بالنسبة إلى من يسعون لإلصاق صفة "غير مبررة" بجميع نظريات المؤامرة، بلا قيد أو شرط. ففي ضوء فشل الشروط التي يوردها كيلي، في التمييز بين نظريات مؤامرة مبررة ونظريات مؤامرة غير مبررة، يقترح أحد نقاده أنه من الأفضل النظر إلى شروط كيلي باعتبارها شروطًا إضافية تميز نظريات المؤامرة من النظريات التي لا توصم بهذه الصفة[23]. ولكننا إذا قمنا بذلك وأبقينا (كما هو متوقع) على اعترافنا بأن نظريات مثل ووترغيت وإيران – كونترا مبررة، فهذا يعني أنه لا يمكن التمييز بين نظريات المؤامرة عمومًا وغيرها من النظريات العادية، من خلال القول إن نظريات المؤامرة تتسم بأنها غير مبررة فهي ليست دومًا كذلك. ولهذا تبعات مهمة، منها أنه لا يحق لنا أن نجعل من مصطلح "نظرية مؤامرة" مرادفًا لـ "نظرية غير عقلانية لا تستحق الاهتمام". من المؤكد أن بعض نظريات المؤامرة يتطلب منا هذا الموقف، ولكن هذا قد لا يكون شأن كثير من نظريات المؤامرة. ثمّ إنه ليس من المفهوم: لماذا يعاب على نظرية ما محض كونها نظرية مؤامرة، مع أنَّ تاريخ البشرية يزخر بالمؤامرات؟ يدفع هذا الأمر أحد الكتاب إلى القول إن من ينفي نظريات المؤامرة نفيًا مطلقًا ينبغي له أن ينكر جزءًا

---

(18) Ibid., pp. 51–52.

(19) ترجع تداعيات هذه الفضيحة إلى عام 1972 حينما تجسست مجموعة من رجال الأمن على مقر اللجنة القومية للحزب الديمقراطي في مبنى ووترغيت بواشنطن، كان تجسسهم عن طريق تركيب أجهزة تسجيل صوتي في المكتب الرئيسي للحزب. بعد التحقيقات والضغط الإعلامي، تبين أن هناك صلة بين هؤلاء الجواسيس والإدارة الرئاسية، وخصوصًا معاونين للرئيس نيكسون. توالت الأحداث والكشف عن عمليات تزوير وتلاعب بالأدلة والشهادات. وتسببت هذه الفضيحة في استقالة نيكسون لتجنب مهانة إقالته. ينظر: "فجرت فضيحة ووترغيت.. قصاصة شريط لاصق أطاحت بالرئيس الأميركي ريتشارد نيكسون"، **الجزيرة نت**، 2022/6/16، شوهد في 2023/11/4، في: https://cutt.us/r8ZAP

(20) نشر خبر هذه الفضيحة أول مرة في صحيفة **الشراع** اللبنانية، وذلك في تشرين الثاني/ نوفمبر 1986. وتدور الفضيحة حول محاولة توريد أسلحة ودعم مالي سري للمتمردين المعروفين باسم "كونترا" في نيكاراغوا، الذين كانوا يحاربون الحكومة الاشتراكية فيها. جرى تمويل هذه النشاطات عن طريق بيع أسلحة لإيران على الرغم من وجود حظر على البيع لها. أدت الفضيحة إلى توجيه انتقادات حادة إلى الإدارة الأميركية؛ حيث اعتبر البعض أنها تجاوزت القوانين وأخفت نشاطاتها عن الكونغرس. جرت تحقيقات واسعة في القضية، وأدت إلى محاكمة عدد من المسؤولين الحكوميين. ينظر: "فضيحة إيران–كونترا: تسلسل زمني"، **بي بي سي عربي**، 2017/5/31، شوهد في 2023/11/4، في: https://cutt.us/6sDA4

(21) في وسع القارئ العربي أن يضيف المزيد من الأمثلة على "نظريات مؤامرة" قام عليها الدليل: فبركة بيانات ومعلومات عن امتلاك العراق لأسلحة دمار شامل قبيل الغزو، والعدوان الثلاثي على مصر عام 1956، وقبل ذلك اتفاقية سايكس – بيكو (1916) لتقاسم المنطقة العربية بين فرنسا وبريطانيا بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى.

(22) Keeley, p. 53.

(23) David Coady, "Conspiracy Theories and Official Stories," in: Coady (ed.), p. 218.

عظيمًا من تاريخ البشر المتفق عليه؛ ذلك أن جزءًا مهمًا منه هو تاريخ المؤامرات[24]. فما الذي يمنع نظرية مؤامرة ما أن تكون صادقة، بل أكثر من ذلك أن تكون مدعمة بأدلة قوية؟

إذا صح ما تقدم من أن نظريات المؤامرة لا تختلف عن غيرها من النظريات التي تسعى لتفسير الظواهر، وأنه لا يضيرها في شيء كونها نظريات مؤامرة، فهذا يعني أنه يمكن دراسة هذه النظريات من خلال طرح أسئلة مشابهه لتلك التي تطرح في مجال دراسة النظريات عمومًا: من أين تتلقى النظريات الدعم؟ كيف يجري إثبات نظرية ما أو إبطالها؟ كيف نحكم على نظرية ما بأنها أقوى أو أفضل من غيرها؟ هل يمكن إثبات أي نظرية إثباتًا كاملاً أو دحضها؟

في القسم التالي من الدراسة، نناقش هذه المسائل في ضوء نموذج قابلية التكذيب Falsifiability الذي يقترن باسم كارل بوبر (1902–1994) وهذا من حسن الطالع؛ لأن بعض الباحثين (مثل ألان سوكال، وجان بريكمونت) يعتقدون أن أفكار بوبر لا تزال تحظى بشعبية أكثر من غيرها في أوساط العلماء الممارسين[25]، على خلاف فلاسفة العلم الذين تغيرت أفكار كثير منهم بعد صدور كتاب توماس كون (1922–1996) عن **بنية الثورات العلمية** عام 1962[26]. سنرى هنا أن وضع نظريات المؤامرة، فيما يتعلق بالتكذيب والتصديق، لا يختلف كثيرًا عن وضع النظريات الأخرى العلمية منها وغير العلمية. وسوف نرى أن إمكانية التشبث بالنظرية في وجه الاعتراضات أمر وارد في جميع الحالات؛ مما يؤيد القول الذي يُنسب إلى ماكس بلانك (1858–1947)، من أن النظريات لا تموت، بل إن المنادين بها ينقرضون[27].

ثانيًا: النظريات وقابلية التكذيب

في النصف الأول من القرن العشرين، ساد أو على الأقل انتشر، على نطاق واسع، مذهب الوضعية المنطقية Logical Positivism الذي قال أصحابه إن معنى الأقوال يكمن في طريقة التحقق من صدقها تجريبيًا، وإن النظريات العلمية تختلف عن النظريات غير العلمية (الميتافيزيقية مثلاً) في أن الأولى على خلاف الثانية تسمح بالتحقق التجريبي. واجه هذا المعتقد صعوبات، ليس أقلها أن مبدأ التحقق المشهور Principle of Verification نفسه غير قابل للتحقق التجريبي، وأن عدد التجارب أو الخبرات التي تحتكم إليها أي نظرية علمية غير محدود، وليس هناك أي ضمانة لما قد ينجم عنها الآن أو في المستقبل غير المنظور. ولم يلبث أن خرج بعض من تتلمذوا على أيدي أعلام الوضعية المنطقية من تحت عباءة هذا المذهب. ينطبق هذا على اثنين من أشهر التلامذة: بوبر الذي كتب أطروحته للدكتوراه تحت إشراف فيلسوف الوضعية المنطقية موريس شليك Morris Schlick (1882–1936) وكان عضوًا في حلقة فيينا Vienna Circle، وكواين الذي تتلمذ على يد رودولف كارناب Rudolf Carnap (1891–1970). كلاهما ابتعد عن المذهب، ولكن كواين ذهب إلى مسافة أبعد بكثير مما ذهب إليه بوبر.

(24) Charles Pigden, "Complots of Mischief," in: Coady (ed.), p. 161.

(25) Alan Sokal & Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals Abuse of Science* (New York: Picador, 1998), p. 68.

(26) ينظر: Thomas Khun, *Structure of Scientific Revolution* (Chicago: Chicago University Press, [1962] 2012).

(27) Max Planck, *Scientific Autobiography* (London: Williams & Norgate, 1950), pp. 33, 97.

وفق رأي بوبر، من أجل أن تحظى نظرية باحترامنا، بوصفها نظرية علمية، ليس من المطلوب منها أن تكون قابلة للإثبات النهائي كما أوحت بذلك أقوال الوضعيين المناطقة، فهذا أصلاً غير ممكن. جل ما يمكن أن تطمح إليه النظرية سعيدة الحظ هو أن تلقى نجاحًا بعد نجاح في مختبر التجربة، من دون أمل في الوصول إلى نقطة نهاية تتمثل في إثبات نهائي. ولكن مع ذلك هناك ما يمكن طلبه من النظرية حتى يمكن وصفها بالعلمية: ينبغي أن تكون قابلة للتكذيب Falsifiable، أي يجب أن تفرز تلك النظرية توقعات تجريبية من المتخيل أن لا تتحقق بحيث يغدو من الممكن تكذيب النظرية[28].

نتوقف هنا عند حقيقة أن هناك فرقًا منطقيًا بين التجربة ذات النتيجة الإيجابية والتجربة ذات النتيجة السلبية. توفر الأولى دعمًا للنظرية كما هو متوقع، ولكن الشكل المنطقي للحجة الداعمة غير مشروع، وإذًا ليس في وسع التجربة ذات النتيجة الإيجابية أن تقدم "برهانًا" على صدق النظرية. أما التجربة ذات النتيجة السلبية فأمرها مختلف. هنا يتخذ الشكل المنطقي للحجة صورة أخرى ويوصف بأنه مشروع. وهكذا قد نظن أن التجربة ذات النتيجة السلبية تشكل نقضًا حاسمًا للنظرية (الشكل 3).

الشكل (3)

البنية المنطقية للتجربة العلمية

الرموز المستخدمة

إذا... فإن: → ملاحظة: O فرضية: H

ليس: ~ أو: v و: &

فرضيات مساعدة أو افتراضات مسبقة: ...A1, A2, A3

التجربة ذات النتيجة الإيجابية

1. H→O
2. O
3. Therefore H

التجربة ذات النتيجة السلبية

1. H→O
2. ~O
3. Therefore ~H

التجربة ذات النتيجة السلبية
بحسب أطروحة دوهيم – كواين

1. [H & (A1& A2& A3…)]→O
2. ~O
3. Therefore ~H v (~A1 v ~A2, ~A3…)

المصدر: من إعداد الباحث.

(28) Karl Popper, *Logic of Scientific Discovery* (London: Routledge, 2002 [1959]), pp. 17–18, 57–74.

نشر بوبر كتاب **منطق الكشف العلمي الذي** ناقش بعض هذه الأمور عام 1935 بالألمانية، ثم ظهر في عام 1959 بالإنكليزية. في هذه الفترة، وتحديدًا في عام 1951، نشر كواين مقالة بعنوان: "عقيدتان في المذهب التجريبي"[29]، كانت بمنزلة المسمار الأخير في نعش الوضعية المنطقية، وفيها تجاوز كواين موقف بوبر الذي بقي مرتبطًا بعض الشيء بلغة الإثبات والإبطال التجريبي للنظريات العلمية. قال كواين ما مفاده إن إبطال النظريات على نحوٍ حاسم ليس أمرًا ممكنًا، تمامًا كما أن إثباتها على نحوٍ حاسم ليس أمرًا ممكنًا هو الآخر. نصل إلى هذه النتيجة، عبر فكرة بسيطة تقول إنه عندما نُخضع نظرية أو فرضية للتجربة فإننا في واقع الأمر نُخضع معها عددًا غير محدد من الفرضيات والنظريات والافتراضات المسبقة، بما فيها نظرياتنا العلمية الأخرى، بل المنطق والرياضيات أيضًا. وإذًا يكون شكل التجربة ذات النتيجة السالبة كما في الجزء الأخير من الشكل (3)، وليس الجزء الثاني كما اعتقد بوبر وأنصاره. وهذا يعني أنه في حالة التجربة ذات النتيجة السلبية لدينا خيار: فإما أن نرفض النظرية (H) موضع الاختبار أو أن نرفض أي عدد من الفرضيات أو النظريات أو الافتراضات المسبقة المرافقة (A1, A2, A3...). ويذهب كواين إلى حد القول إنه ليس في وسع أي إقرار Statement أن يحمل معناه الخاص به (على خلاف ما قال به الوضعيون المنطقيون) بل إن العلم برمته هو وحدة المعنى. يقول كواين: "لا تواجه الإقرارات حول العالم الخارجي محكمة الخبرة الحسية فرادى، بل في شكل جسم ضخم [...] وحين ننظر إلى العلم في مجمله، نجد أنه يرتهن على نحوٍ مزدوج للغة والخبرة؛ لكن هذه الازدواجية ليست قابلة لأن تُقفى بصفة معتبرة إلى إقرارات العلم واحدًا واحدًا [...] غير أن ما أجادل به الآن هو أنه حتى في حال اعتبار الإقرار وحدة فإننا نطحن غلّتنا أكثر مما يجب. ذلك أن وحدة المغزى الإمبريقي هي العلم برمته"[30].

وهكذا ينجم عن أطروحة كواين[31] أنه إذا فشلت نظرية في الاختبار، فإن في وسعنا التمسك بها من خلال القيام بتغييرات في أماكن مختلفة من "العلم برمته" (في نظرياتنا وحقائقنا المفترضة)، عن طريق "إعادة توزيع القيم الصدقية" Redistribution of Truth Values على الإقرارات التي يتألف منها العلم[32]. من هذا المنطلق، يمكن فهم مطلب بعض العلماء إجراء تعديلات في علم المنطق من أجل التغلب على بعض المصاعب المتعلقة بتفسيرنا لنظرية الميكانيكا الكوانتية[33].

(29) ينظر:

W.V.O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in: *From a Logical Point of View*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980 [1953]).

(30) Ibid., p. 42.

(31) تعرف هذه الأطروحة الآن أكثر باسم "أطروحة دوهيم – كواين" مع أن دوهيم سبق كواين إلى القول باستحالة اختبار نظريات بمعزل عن فرضيات مساعدة وافتراضات مسبقة. ينظر:

Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1982).

(32) Quine, p. 42.

(33) Ibid., p. 43

إذا كان هناك أكثر من طريقة واحدة لإعادة توزيع قيم الصدق من أجل إنقاذ نظرية ما، فسيكون هناك عدة نظريات تفسر الظاهرة نفسها أو النطاق من الظواهر نفسه. هذا ما يدعى التفريط في التحدد (أي تحدد النظريات Underdetermination of Theory (by data).

والأمثلة التي توضح هذه المزاعم كثيرة نقدم اثنين منها. أُجريت تجربة مايكلسون - مورلي The Michelson Morely Experiment عام 1887 بغرض التحقق من وجود الأثير، الذي كان يفترض أنه الوسط الذي تسافر فيه أمواج الضوء كما تسافر الموجات المائية في الماء أو الأمواج الصوتية في الهواء. توقع العلماء أن يلحظوا تغيرًا في سرعة الضوء عندما يجري قياس السرعة في زمنين مختلفين: وقت سفر الأرض في اتجاه مماثل لسير الأثير ووقت سفرها في اتجاه يتقاطع مع خط سير الأثير، كحال الشخص الذي يسبح في النهر بسرعتين، مرة عندما يسبح مع التيار ومرة عندما يحاول أن يقطع النهر من ضفة إلى أخرى. فشل العلماء في تسجيل أي اختلاف في سرعة الضوء في كلا الوضعين. قالوا: لو كان الأثير موجودًا (H) لاختلفت سرعة الضوء في الاتجاهين (O). ولكن بما أنها لم تختلف (O~)، نستنتج أن الأثير غير موجود (H~) هذه هي البنية المنطقية للحجة ذات النتيجة السالبة (الشكل 2).

ولكن هل كان هذا كافيًا لرفض نظرية وجود الأثير؟ كلا. قيل حينها إن ما علينا التخلي عنه ليس فرضية وجود الأثير، بل افتراضنا المسبق أن الأرض لا تجر الأثير معها أثناء دورانها حول الشمس تمامًا كما تفعل في حالة الغلاف الجوي. بعبارة أخرى، ما جرى اختباره في تجربة مايكلسون - مورلي لم يكن فقط فرضية وجود الأثير بل أيضًا فرضية أن الأرض لا تجر الأثير معها أثناء حركتها حول الشمس. وإذًا تضعنا نتيجة التجربة السالبة بين خيارين، فإما أن نرفض القول بوجود الأثير وإما أن نرفض القول بأن الأرض لا تجر الأثير معها. وهذا أبعد ما يكون عن القول بأن التجربة ذات النتيجة السالبة تبرهن على نحوٍ حاسم على بطلان النظرية موضوع الاختبار.

وكمثل آخر: في وسعنا النظر في الصعوبات التي واجهت نظرية الفلوجستون الحرارية Phlogiston Theory التي قال أنصارها إن الاحتراق لا يعدو كونه تحريرًا للعنصر الناري (الفلوجستون) في الأجسام القابلة للاحتراق. تتمثل إحدى الصعوبات في حقيقة أنّ بعض المعادن يزيد وزن ما يتبقى منها بعد الاحتراق، مع أنه من المفترض أن يقل الوزن بسبب خسارتها لعنصر الفلوجستون نتيجة الاحتراق. أضف إلى ذلك توقف عملية الاحتراق في الأماكن المغلقة، على الرغم من وجود الحرارة ووجود الفلوجستون في المادة القابلة للاحتراق. قال البعض دفاعًا عن النظرية إن الفلوجستون ذو كتلة سالبة، وقال آخرون إنّ المادة المتبقية بعد الاحتراق تعيد امتصاص بعض الأجزاء من الهواء المحيط. والبعض ذهب إلى القول إنه ينبغي التفكير في الفلوجستون بصفته مبدأ وليس عنصرًا، مهما كان معنى هذا الكلام.

مرة أخرى نجد أن المجال مفتوح للتشبث بالنظرية، من خلال تكذيب افتراضاتنا المسبقة، أو إعادة ترتيب حقائقنا وتفسير معتقداتنا. هكذا الحال في نظريات المؤامرة أيضًا؛ الأمر الذي يفسر ما عُرف عنها منذ أمد طويل، وهي أنها غير قابلة للدحض. سنكتفي هنا بتقديم مثال واحد بسبب ضيق المجال، وبسبب حاجتنا إلى الدخول في التفاصيل. وقد اخترنا نظرية مؤامرة متعلقة بحرب حزيران/ يونيو 1967، ذلك أنها تقدم مثالاً تتوافر حوله كثير من التفاصيل، إضافة إلى كونه معروفًا للجميع ويسهل التفكير فيه بما يخدم أغراضنا. لنتذكر قبل الشروع في تفحص هذه النظرية ما سبق إيراده من أن وصف

نظرية ما بصفة "المؤامرة" لا يعني نفي إمكانية الصدق عنها. ولنتذكر أيضًا أن هدفنا ليس إعادة كتابة تاريخ هزيمة حزيران/ يونيو، بل مناقشة فلسفية لمفهوم نظرية المؤامرة.

النظرية المعنية هي إحدى النظريات حول حرب عام 1967، والتي صاغها محمد حسنين هيكل (1923–2016). يعرض دبلوماسي أميركي سابق، اسمه ريتشارد باركر (1810–1893)، الذي كان يشغل منصب مستشار سياسي في السفارة الأميركية في القاهرة عام 1967، نظرية هيكل على الوجه التالي:

جريًا على عادة وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية CIA – التي تحدد السياسة الأميركية الخارجية وفق هيكل – في محاربة النظم الثورية والتقدمية التي تقف في وجه الهيمنة الأميركية على المنطقة، رسمت الوكالة خطة للنيل من نظام جمال عبد الناصر (1918–1970) في مصر، وذلك عن طريق جره إلى حرب مع إسرائيل. أُشيع وقتها على نطاق واسع أن إسرائيل حشدت قوات كبيرة استعدادًا للهجوم على سورية التي كانت قد ارتبطت مع مصر بحلف دفاعي عام 1966، وبذلك أُجبرت مصر سياسيًا على إرسال قواتها المسلحة إلى شبه جزيرة سيناء. ثم قامت الولايات المتحدة بعملية تضليل إعلامي كبيرة، وأوهمت مصر والعالم بأنها ستكبح جماح إسرائيل. قادت هذه التطمينات الأميركية، التي اشتركت فيها الأمم المتحدة أيضًا، عبد الناصر إلى اتخاذ قرار بعدم المبادرة إلى شن بالحرب. وحينما هاجمت إسرائيل القوات المصرية في 5 حزيران/ يونيو1967، قامت واشنطن بتزويد إسرائيل بالمعلومات الاستخبارية عن طريق سفينة التجسس المشهورة Liberty كما تولّت حماية الأجواء الإسرائيلية، فاسحة بذلك المجال لسلاح الجو الإسرائيلي للتفرغ لمهاجمة القوات المصرية[34].

فضلًا عن هذه النظرية، يقدم باركر ثلاث نظريات إضافية تنسب واحدة منها التآمر إلى الاتحاد السوفياتي وأخرى تنسب التآمر إلى سورية وثالثة إلى سورية والاتحاد السوفياتي. ويقول باركر إن "كل هذه الفرضيات Hypotheses ممكنة"[35]. لا لزوم لتقديم التفسير اللاتآمري الذي يفضله باركر، ولكن لا بد لنا من ذكر البينات المضادة التي يزعم باركر أنها تبطل نظرية هيكل:

1. يورد باركر أقوالًا مطولة على لسان الرئيس الأميركي آنذاك، ليندون بينز جونسون Lyndon B. Johnson (1908–1973)، يعبر فيها عن رغبته في علاقات صداقة مع مصر، ويدعو إلى إعادة القوات إلى المواقع التي كانت تتمركز فيها قبل توتر الموقف، ويعبر عن رغبته في حل المسائل سلميًا. ثم يقول باركر إن مصر رحبت بهذه التصريحات، ووعدت بأن لا تكون هي البادئة بإطلاق النار. وينسب باركر هنا شيئًا من سوء النية إلى مصر قائلًا إن هذا الموقف المصري المُرحب بالحلول السلمية جاء عقب إغلاق مضائق تيران، الأمر الذي اُعتبر وقتها إعلانًا للحرب[36]. ما الذي يمكن قوله في معرض الدفاع عن نظرية هيكل؟ يمكن القول إن التصريحات الأميركية لا يعتد بها لأنها

(34) Parker, pp. 9–10.

(35) Ibid., p. 21.

(36) Ibid., p. 10.

كانت جزءًا من الحملة التضليلية الهادفة إلى وضع مصر في حالة استرخاء عسكري. وأما إغلاق المضائق فهو لا يدل على نية مسبقة لشن حرب، بل هو ما كان يجب فعله من أجل إظهار جدية الموقف المصري تجاه تهديد إسرائيل لحليف تربطها به معاهدة دفاعية.

2. البينة المضادة الثانية التي يوردها باركر تتمثل في عدم وجود تعزيزات عسكرية إسرائيلية على الحدود السورية. يدعم هذا قول الجنرال المصري محمد فوزي لدى عودته من سورية: إن السوريين لا يبدون كمن هو على وشك التعرض لهجوم. بالتزامن مع ذلك كان هناك شكاوى من مسؤولين سوريين رسميين لجهات أمنية عن احتمال تعرض سورية لهجوم إسرائيلي وشيك[37]. دفاعًا عن نظرية هيكل هنا، يمكن القول إن غياب التعزيزات الإسرائيلية لا يلقي بالضرورة ظلالاً من الشك على النظرية. الأمر المهم في النهاية هو الأثر الذي أحدثه الوضع السوري والحملات الإعلامية والتقارير الاستخباراتية على عبد الناصر الذي كان يُدفع به تدريجيًا إلى الوقوع في الشرك الأميركي. وربما لم تكن سورية خالية الطرف كليًا من المسؤولية عن الشَّرَك الذي دُفعت مصر إليه. فقد كانت سورية وقتها تشهد صراعات داخلية، وربما لم يكن ليضير حزب البعث العربي الاشتراكي المعارض حينذاك أن تخسر سورية مواجهةً مع إسرائيل لكي يتبين إفلاس نظام الحكم القائم، وليتسنى لحزب البعث تسلم مقاليد الحكم كما حصل فعلاً بعد نهاية الحرب[38].

3. هناك أخيرًا حادثة سفينة التجسس Liberty التي هاجمتها إسرائيل جوًا وبحرًا طوال يومين. لا يورد باركر هذا الاعتراض الممكن، ولكنّ مؤلفًا آخر هو ماثيو غري يوليه كثيرًا من الاهتمام[39]. كيف يُقال إن هذه السفينة كانت تتجسس لصالح إسرائيل، في حين أن إسرائيل هاجمتها؟ هل يعقل أن تهاجم دولة حليفًا لها؟ هناك أكثر من رد يمكن أن يتوافق مع نظرية هيكل. يمكن القول (وهنا نذهب في اتجاه نظرية مؤامرة فرعية) إنه كان لإسرائيل مخططات مختلفة جزئيًا عن المخططات الأميركية، وإن تلك المخططات اقتضت إبعاد السفينة عن مسرح العمليات. قيل وقتها إن إسرائيل لم تكن تريد أن تعرف الولايات المتحدة عن نيات إسرائيل مهاجمة سورية في اليوم التالي. كما يمكن القول إن الهجوم الإسرائيلي على السفينة لم يكن مقصودًا وإنه حدث نتيجة خطأ بشري، الأمر الذي يحدث كثيرًا في الحروب حين يتعرض الحلفاء لـ "نيران صديقة".

لنرَ الآن، بلغة المنطق التي استُخدِمت فيما سبق، كيفية تعامل نظرية هيكل مع "بعض" هذه المعطيات التي يزعم خصوم النظرية أنها تتناقض معها. لنأخذ المعطى المتعلق بتصريحات المسؤولين الأميركيين والأمميين. تقوم حجة الخصوم على افتراضٍ مفاده أن المسؤولين الأميركيين المعنيين لم يكونوا ليقولوا ما قالوه، لو أن الولايات المتحدة وإسرائيلَ كانتا تنويان جر مصر إلى الحرب. ولكن لن يسمح أي مناصر لنظرية هيكل على درجة متواضعة من الذكاء، لهذا المعطى، أن يتحول إلى ما سميناه تجربة ذات نتيجة سلبية. سيقول إن ما جرى اختباره فعليًا هو نظرية هيكل (H) إضافة إلى فرضية تقول إن

(37) Ibid., p. 13

(38) Gray, p. 60.

(39) Ibid.



المسؤولين الأميركيين يقولون الصدق عندما يتحدثون عن السياسة الخارجية (A1). من هنا سوف نرفض (A1) ونتمسك بـ (H). قد يرد الخصوم بأن هذا لا ينطبق على المسؤولين الأمميين، ولكن في المقابل يمكن القول إن هذا يفترض أنه ليس في وسع هؤلاء أن يقعوا ضحية للتضليل الأميركي كما حصل لمصر نفسها. إذًا، نرفض هذا الافتراض وتبقى نظرية هيكل قائمةً.

أما المعطى المتعلق بسفينة التجسس، فهو أيضًا يقوم على افتراض واحد على الأقل، يمكن أن يرفضه أنصار نظرية هيكل. هناك مثلاً افتراض (A1) بأن الإسرائيليين لم يكن لديهم خطط إضافية اقتضت مهاجمة السفينة، أو أنه لم يكن في وسعهم اقتراف أخطاء بشرية أثناء الحرب (A2)، أو أن إسرائيل لم يكن لديها نية لكي توهم العالم أنها تخوض حربًا من دون مساعدة الولايات المتحدة (A3). يمكن رفض أي من هذه الافتراضات، مع الإبقاء على صدق النظرية. ما نقوم به هنا، وبعبارة كواين المشهورة، هو أننا نعيد توزيع قيم الصدق على معتقداتنا وفرضياتنا وأفكارنا المسبقة بطريقة تحافظ على النظرية التي نود التمسك بها.

يمكن تخيل معالجات مشابهة لبينات مضادة أخرى يسوقها باركر وغيره. ما يخلص إليه كواين في تحليله للعلاقة بين النظريات وعالم البينات هو التالي (لاحظ أن نظرية هيكل تقع في مكان ما بين "أكثر الأمور عرضية" و"أعظم قوانين الفيزياء الذرية أو الرياضيات البحتة"):

"إن مجموع ما يدعي معرفتنا أو معتقداتنا بدءًا من أكثر الأمور عرضية في الجغرافيا والتاريخ وارتقاء إلى أعظم قوانين الفيزياء الذرية أو الرياضيات البحتة، هو من صنع الإنسان وإنشائه، وهو لا يمس الخبرة Experience إلا عند الأطراف. أو نقول، مع تغيير الصورة، إن العلم كله مثل حقل قوة حدوده الخبرة، وإن أي ارتطام بالخبرة عند محيطها الخارجي يسبب القيام بتعديلات في داخل الحقل. ويجب عندئذ إعادة توزيع قيم الصدق على بعض قضايانا. كما أن إعادة تقييم بعض القضايا يلزم عنه إعادة تقييم قضايا أخرى بسبب الروابط المنطقية المتبادلة بين هذه القضايا"[(40)].

ثالثًا: ماذا نصنع بنظريات المؤامرة إذًا؟

ماذا نصنع بنظريات المؤامرة إذًا؟ يميل بعض الكتاب إلى القول إنه علينا رفض جميع النظريات من هذا النوع بلا تردد، في حين يميل آخرون إلى القول إنه علينا فحص النظريات حالة بحالة، واتخاذ موقف حذر حيال كل نظرية تُعرض علينا، إلى حين دراستها موضوعيًا وتحديد إن كانت قابلة للأخذ على محمل الجد في ضوء ما يتوافر من الأدلة.

ومثلاً على الموقف الذي يبدو أنه يرفض من حيث المبدأ التعامل مع نظريات المؤامرة، نورد هنا ما قاله جلال العظم جوابًا عن سؤال: "ماذا نصنع بنظريات المؤامرة؟". ينصحنا الكاتب باستخدام "تكتيك" معين يقول إنه يستخدمه شخصيًا في مواجهه أصحاب نظرية المؤامرة:

(40) Quine, p. 42.

"كما هو معروف فإن النظريات والتفسيرات التآمرية بطبيعتها [...] غير قابلة للدحض. لذا فإن الطريقة المفضلة لدي لمحاربة هذه النظريات تتمثل في صياغة نظرية في مُنتهى السخف والعبثية [...]، ثم أطلب من مؤيدي نظرية المؤامرة دحضها. على سبيل المثال، أتصنع الدراية المتفوقة في الموضوع، ثم أزعم بثقة ودونما حجة أن الانتفاضة الفلسطينية هي نتيجة مؤامرة سرية وتحالف بين قادة فلسطينيين وإسرائيليين، بهدف تدمير مقاومة الشعب الفلسطيني، تنفيذًا لخطة صهيونية استعمارية استشراقية"[41].

نستشف من هذا القول أن جلال العظم ينتمي إلى رهط بوبر، إذا كان فعلاً يريد أن يجعل من قابلية الدحض شرطًا لأخذ النظريات على محمل الجد. له أن يفعل ذلك بالتأكيد، على أن يسوي خلافاته مع جيل أو جيلين من الفلاسفة الذين جاؤوا من بعد بوبر وخالفوه في ذلك. ولكن المسألة الأهم في نظرنا هي أن مثل هذا الرد لا يشكل اشتباكًا حقيقيًا مع نظرية المؤامرة. قد يعجز صاحب نظرية المؤامرة عن دحض نظرية العظم، مثلما يعجز هذا الأخير عن دحض نظرية المؤامرة. ولكن ما الذي نجنيه من وراء سجالات كهذه؟ نجد أنفسنا إزاء نظريتين كلتاهما غير قابلة للدحض. ولكن هذا لا يعني أن كلتيهما على الدرجة نفسها من اللامعقولية. لو كان الأمر هكذا، لاستوت نظريات العظم العبثية التي يواجه خصومه بها مع نظريات أينشتاين في النسبية العامة، ونظريات أفلاطون أو كارل ماركس، فجميعها غير قابلة للدحض.

لسنا مضطرين إلى اتباع منهج العظم، فهناك عدد من الكتاب الذين نجحوا في الاشتباك مع نظريات المؤامرة وانتهى بهم الأمر إلى التشكيك في صدقيتها على وجه العموم من دون القول ببطلان كل نظرية مؤامرة قيل بها. يدرك هؤلاء الكتاب أن نظريات المؤامرة غير قابلة للدحض الحاسم، ولكنهم لا يعيبون عليها هذا بقدر ما يعيبون عليها طريقة تعاملها مع البينات المضادة (كما سوف نبين في الحال)، والنتائج التي تترتب على تلك الطريقة في التعامل مع البينات. يقول أحد الكتاب، بشأن الأمر الأول، إنه على حد علمه "لا نظرية ما عدا نظريات المؤامرة تقوم باستيعاب البينات التي يبدو أنها تناقضها وتحولها إلى بينات مؤيدة لها"[42]. مثلاً، إذا ذُكر في معرض نقد نظرية هيكل أن مهاجمة إسرائيل للسفينة الأميركية تدل على أن وجود الأميركيين في ذلك الموقع لم يكن منسقًا كما تتطلب نظرية هيكل، قيل لنا إن وجودها كان منسقًا ولكن كان لإسرائيل مخططات إضافية غير محاربة مصر أرادت أن تخفيها عن الولايات المتحدة، وقد هاجمت السفينة لكي تمنعها من التجسس على إسرائيل نفسها بعد أن أنهت عملية التجسس على مصر. بهذه الطريقة تتحول المعلومة التي كنا نظن أنها تتناقض مع النظرية إلى جزء من نسيج النظرية نفسها.

هناك ثمن يترتب على استيعاب البينات المناقضة بهذه الطريقة، وهو أن النظرية تزداد تعقيدًا. فإضافة إلى مؤامرة كل من إسرائيل والولايات المتحدة على مصر، نجد الآن أنفسنا إزاء مؤامرة إسرائيلية فرعية لا تريد إسرائيل أن تعرف واشنطن بها، إضافة إلى مؤامرة تتمثل في تجسس الولايات المتحدة على

(41) Al–Azm, p. 23.

(42) Keeley, p. 53.

إسرائيل، من خلال جمع معلومات عنها من دون موافقتها. لا بأس إن ذكرتنا هذه التعقيدات الداخلية بما قام به أنصار نظرية بطليموس، أي نظرية مركزية الأرض في النظام الشمسي، حينما أضافوا أفلاكًا فرعية لدوران الأجسام السماوية حول الأرض، وذلك من أجل تفسير عدم الانتظام الملحوظ في حركة تلك الأجسام في السماء.

ليس التعقيد الحاصل نتيجة إضافة مؤامرات فرعية هو الثمن الوحيد المترتب على طريقة استيعاب البينات المضادة، بل إن هناك ثمنًا آخر، يتمثل في توسيع نطاق المؤامرة. قيل مثلًا إن جائحة كورونا نجمت عن قيام شركات الأدوية بإنتاج فيروس كورونا ونشره على نطاق واسع بهدف جني الأرباح الطائلة، من جراء تطوير المطاعيم وبيعها. فإذا سألنا أنصار نظرية المؤامرة: أكان يعقل أن لا يكتشف (ثم يكشف) هذا الأمر آلاف الأطباء الذين يعملون أو يتعاملون مع شركات الأدوية في جوانب الرعاية الصحية كافة؟ قال أصحاب نظرية المؤامرة إن المهنة الطبية لم تكن بمنأى عن هذه المؤامرة، والتي لم يكن لها لتنجح لولا مشاركة الأطباء. هنا نشهد توسعًا في نطاق المؤامرة، بحيث لا يشمل نطاقها شركات الأدوية فحسب، بل المهنة الطبية أيضًا.

وقد يذهب بنا الأمر إلى أبعد من هذا بكثير، كما حدث بالفعل في الولايات المتحدة، حين انقسمت وسائل الإعلام بين وسائل حاربت أنصار نظرية "مؤامرة كورونا" من دعاة مقاطعة حملات التطعيم، في حين ناصرتهم وسائل إعلام أخرى. تشكك عدد كبير من الناس في ذلك الوقت في صدقية وسائل الإعلام الرسمي والخاص. ولا شك في أن أنصار نظرية مؤامرة كورونا من المتشككين في أخبار الإعلام الرسمي والخاص وتحليلاته قد نظروا إلى وسائل الإعلام بصفتها شريكة في المؤامرة. من الواضح إذًا أن في وسع النمط التآمري في التفكير أن يطلب منا الشك في المؤسسات العامة والخاصة التي ترفدنا بالمعلومات، مثل الصحف ومؤسسات الأبحاث والجماعات العلمية المنظمة مثل الجامعات، والجمعيات العلمية. ينجم عن هذا ارتيابية عامة تنطلق من التوسيع التدريجي في نطاق المؤامرة تحت ضغط البينات المناقضة. وهذا ما دعا بعض الكتاب إلى رفض نظريات المؤامرة في المجمل. يقول أحدهم:

"لا تكمن مشكلة نظريات المؤامرة غير المبررة في عدم قابليتها للدحض، بل في تزايد درجة الريبية التي تتطلبها هذه النظريات حين يمر الوقت ولا تُطرح أمامنا أدلة إيجابية على صدق النظريات. مثل هذه النظريات تجعلنا نشك في المؤسسات المختلفة التي عَهدنا إليها بالحصول على البينات والمعطيات التي يمكن الوثوق بها [...]. هذه الارتيابية الشاملة التي تتضمنها نظريات المؤامرة المتطورة، والتي تطال الناس والمؤسسات العامة، هي ما يُسوغ لنا في نهاية المطاف تصنيف تلك النظريات بأنها نظريات غير مبررة"[43].

يؤدي الضغط الناجم عن سوء التعامل مع البينات المناقضة إلى تعقيد نظريات المؤامرات وإلى توسعها، بحيث تتحول إلى نوع من الارتيابية الشاملة. ولكنّ هناك عيبًا آخر يتمثل في غياب البينات

(43) Ibid., pp. 7–56.

الجديدة المؤيدة لنظريات المؤامرة في أغلب الأحيان. وليس هذا الحال في جميع نظريات المؤامرة؛ ذلك أن بعضها يُفرز توقعات تجريبية يجري التحقق من صحتها الآن أو في فترة لاحقة. مثل ذلك ما يقوله أحد الكتاب عن المؤامرة التي عُرفت بفضيحة ووترغيت Watergate Scandal حينما حاولت إدارة الرئيس نيكسون التستر على عملية سطو لمقر الحزب الديمقراطي في العاصمة واشنطن، بغرض التجسس والتخريب. يقول ذلك الكاتب إن الصحافيَين المحققَين كارل بيرنشتاين Carl Bernstein وبوب وودوارد Bob Woodward اللذين تولّيَا التحقيق في تورط إدارة نيكسون في عملية التستر، قدَّما نظرية مؤامرة قادت إلى "توقعات معقولة حول تواطؤ عدد من الشخصيات في المؤامرة، وتنبّأت ببعض الأمور حول ما قام به المتآمرون، والتي تبين صدقها في أحيان كثيرة لاحقًا"[(44)].

ولكن في أحيان كثيرة أخرى، وبل ربما في أغلب الأحيان، لا تفرز نظريات المؤامرة أي تنبؤات تجريبية جديدة، بل تكتفي باستيعاب البينات المُعلن عنها والمعروفة للجميع (مثل وجود الفيروس وانتشاره، وحملات التطعيم وما إلى ذلك في حالة مؤامرة كورونا). وقد تضيف إليها بعض المعلومات التي لم تُستوعَب في النظرية الرسمية، أو التي لا يذكرها المحققون الرسميون (وكيف لهم وهم جزء من المؤامرة؟). على سبيل المثال، وبالإشارة إلى "مؤامرات" أخرى، قد يجري التقاط (استيعاب) بعض البينات "الشاردة" Errant Data[(45)] التي لا تفسرها النظريات الرسمية، كحقيقة أنه لم يكن هناك يهود في برجي مركز التجارة العالمي وقت هجمات أحداث 11 سبتمبر 2001، أو أنه لم يكن هناك عملاء فدراليون من مكتب التحقيقات الفدرالي FBI في المبنى الذي جرى تفجيره في مدينة أوكلاهوما عام 1995، ويجري اعتبار هذه بينات تشير إلى صدق النظريات التي تقول بتورط اليهود أو الحكومة الأميركية في هذه المؤامرات[(46)]. مثل هذا التكتيك لا يجدي نفعًا؛ ذلك أن التقاط نظرية معينة لبعض الحقائق التي لا تفسرها النظريات المنافسة لا يكفي لحسم الموضوع. فكما قال أحد الكتاب: ليس هناك نظرية في وسعها أن تفسر كل شي، ولا مفر من أن تفلت الكثير من الحقائق من براثن أي نظرية[(47)]. فمثلاً، كيف تفسر نظرية المؤامرة عدم وجود ألمان أو روس أو غانيين في مبنى التجارة العالمي؟ إذًا، لا بد من وجود سند تجريبي للنظرية يتعدى الحقائق المعروفة، كأن تتنبأ النظرية بحقيقة غير معروفة يجري اكتشافها أو التحقق منها لاحقًا، كما يحصل في حالات النظريات العلمية.

(44) Steve Clarke, "Conspiracy Theories and Conspiracy Theorizing," in: Coady (ed.), p. 81.

(45) يقصد بالبينات الشاردة حقائق تقع خارج نطاق التفسيرات التي تقدمها نظرية معينة. قد تكون البينات الشاردة قاتلة بالنسبة إلى نظرية ما كما كان الحال في "بينة" عدم انتظام حركة الكواكب في النظام البطليموسي، وقد لا يكون فيها نفع أو ضرر، كما هي الحال في حركة نبات عباد الشمس بالنسبة إلى النظرية الماركسية.

(46) Keeley, pp. 52–53.

من ناحية أخرى، قد تكون نظريات المؤامرة معذورة بعض الشيء في ندرة بيناتها؛ ذلك لأن الموضوع الذي تسعى نظرية المؤامرة لفضحه هو بموجب التعريف سري، وأصحابه يبذلون كل جهد لإخفاء الأدلة التي تكشف عن ذلك السر. وكما قال أحد الكتاب، يشبه الوضع هنا وضع علماء يبحثون عن جسيمات دقيقة لا ترى بالعين المجردة إضافة إلى كونها تبذل قصارى جهدها لإخفاء نفسها عنا. ينظر: Ibid., p. 54.

قد تتنبأ نظرية مؤامرة بوجود اتصالات مسجلة بين فلان وفلان، فيسارع المتآمرون إلى محو التسجيلات قبل أن يشرع أحد في التحقيق.

(47) Ibid.

أعاد فيلسوف العلم إمري لاكاتوش (1922–1974) في سبعينيات القرن العشرين تعريف مفهوم "نظرية علمية"، بطريقة قد تساعدنا في القيام بمفاضلة بين نظريات المؤامرة وغيرها من النظريات. يرتبط تعريف لاكاتوش بما قلناه للتو عن إمكانية أو عدم امكانية التنبؤ بحقائق غير معروفة يجري اكتشافها لاحقًا. يقول لاكاتوش إن نظرية ما تكون "مقبولة أو علمية، فقط في حالة حيازتها محتوى تجريبيًا مُؤَيِّدًا [جرى التحقق منه] يزيد على المحتوى التجريبي للنظريات السابقة [...] أو المنافسة [...]، أي فقط في حالة أن النظرية تقودنا إلى اكتشاف حقائق جديدة"[48]. إذًا، إن لم تفسر نظرية المؤامرة حقائق أكثر من النظرية العادية، أي إذا لم تتفوق في محتواها على النظريات المنافسة، فليس هناك ما يبرر القبول بها أو تفضيلها على غيرها.

قد لا نعدل كثيرًا في حق نظريات المؤامرة عندما نقارنها بالنظريات العلمية. فهي أولًا ليست نظريات في مجال العلوم الطبيعية، بل في مجال العلوم الاجتماعية التي طالما قيل إنها غير تنبئية Predictive في الأساس بقدر ما هي تفسيرية Interpretive. من هذه الناحية تحتل نظريات المؤامرة مقعدًا مريحًا بين النظريات الاجتماعية، ذلك أن التفسير هو إحدى ميزاتها، إن لم يكن ميزتها الرئيسة. ولكنها أيضًا مختلفة بعض الشيء، ذلك أنها تحتوي على عنصر تجريبي قوي. فهي بمحض تعريفها تتعلق بأحداث قابلة للمشاهدة وذات تبعات قابلة للملاحظة، يعرفها تجريبيًا بعض الناس مباشرة، تحديدًا المتآمرون أنفسهم. لذلك يجب أن لا يكون من الصعب علينا أن نجد مؤشرات توحي أو تدل على وجود المؤامرة. وكلما كانت المؤامرة "كبيرة" كحالة مؤامرة كورونا، فإنا نتوقع أن يخرج علينا بعض من لديهم دلائل قوية على وجودها. مثلًا من الممكن أن يشق بعض المتآمرين الصف ويخرجوا من المؤامرة حاملين معهم ما يكفي من الأدلة للبرهنة على وجودها. ومن المتوقع أيضًا أن تكشف وسائل الإعلام شيئًا ما؛ فوسائل الإعلام كثيرة وهي في حالة تنافس دائم على السبق الإعلامي. أما أن نقول إن المتآمرين حاذقون إلى درجة يصعب تصديقها، أو أن نقول إن وسائل الإعلام والمحققين الرسميين والخاصين هم جميعًا شركاء في المؤامرة، فهذا النوع من الردود ممكن، ولكنه لا يحقق نتيجة أكثر من المحافظة على حياة النظرية.

لهذه الأسباب، يمكن القول إن نظريات المؤامرة عمومًا لا تتسم بدرجة عالية من الصدقية، وإن بعض الاعتبارات تتطلب منا أن نقف منها موقف الحذر والتردد. ولا يعني هذا في ذاته تكذيب نظريات المؤامرة كافة، بل تفحصها واختبارها لمعرفة إن كانت تفسر كل ما ينبغي تفسيره، ثم إن كانت تتفوق على النظريات الأخرى من خلال التوقعات التجريبية التي تصدر عنها والتي يمكن التحقق منها. عندئذ يمكننا أن نفاضل بينها فنختار النظرية "المثمرة" أكثر؛ أي النظرية التي تقود إلى نجاحات أكبر في التعامل مع المعطيات التجريبية.

(48) Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes* (Philosophical Papers Volume I), John Worrall & Gregory Currie (eds.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 31.

خاتمة

هناك انطباع سائد مفاده أن تفسير الأحداث بالإشارة إلى مقاربة تآمرية هو أمر دارج في الثقافة السياسية العربية أكثر من غيرها. يتذكر كاتب هذه السطور أنه قرأ قبل ما يزيد على عشرين عامًا "رسالة إلى المحرر" بقلم صحافي مشهور، ينصح فيها الرئيس الأميركي الجديد وقتها قائلاً ما مفاده أنه يجب على الرئيس أن يدرك أنّ الناس في الشرق الأوسط لا يفهمون أي شي إلّا إذا جرى تقديمه لهم بصيغة نظرية مؤامرة[49]. قد نقول إن هذه نظرة استشراقية يجب رفضها، وإن الناس في مختلف أرجاء العالم المتقدم منه وغير المتقدم ينهمكون في نسج نظريات المؤامرة على الدوام. وقد نقول إن ميل العرب إلى تصديق نظريات المؤامرة أمر مفهوم لأنهم في العصر الحديث قد وقعوا ضحية مؤامرات حقيقية أكثر من غيرهم، ليس فقط بصفتهم شعوبًا، بل أيضًا بصفتهم أفرادًا تحكمهم أنظمة مستبدة، تجيد صنعة تلفيق التهم والتآمر على المعارضين.

مهما كان التفسير، يجدر بنا أن نكون معنيين بشأن نظرية المؤامرة. وفي الوقت الذي لا نريد أن نغمض أعيننا عن حقيقة أن التآمر شيء حقيقي على مختلف صُعُد الحياة، فإنه مع ذلك علينا أن لا نستسهل تقديم تفسير تآمري لكل أمر نطلب له تفسيرًا؛ ذلك أن من شأن هذا أن يُفسد تفكيرنا وأن يبعدنا عن الحقائق ويعلمنا الكسل الفكري.

المراجع

References

Abalakina–Paap, Marina et al. (eds.). "Beliefs in Conspiracies." *Political Psychology*. vol. 20, no. 3 (1999).

Bloor, David. *Knowledge and Social Imagery*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Bruno, Latour. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Coady, David (ed.). *Conspiracy Theories: The Philosophical Debate*. London: Routledge, 2006.

_______. *An Introduction to the Philosophical Debate about Conspiracy Theories*. London: Routledge, 2006.

Duhem, Pierre. *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Graf, Arndt, Schirin Fathi & Ludwig Paul (eds.). *Politics and Conspiracy Theory in the Islamic World*. London: I.B. Tauris, 2011.

Gray, Matthew. *Conspiracy Theories in the Arab World: Sources and Politics*. London: Routledge, 2010.

Hofstadter, Richard. *The Paranoid Style in American Politics*. New York: Knopf, 1965.

(49) للأسف الشديد لم يتمكن الكاتب من العثور على هذا النص رغم بذل جهود كبيرة في البحث.

Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. Catherine Porter & Carolyn Burke (trans.). Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

Khun, Thomas. *Structure of Scientific Revolution*. Chicago: Chicago University Press, [1962] 2012.

Lakatos, Imre. *The Methodology of Scientific Research Programmes* (Philosophical Papers Volume I). John Worrall & Gregory Currie (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Melley, Timothy. *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

Parker, Richard. "The June War: Whose Conspiracy?" *Journal of Palestine Studies*. vol. 21, no. 4 (1992).

Planck, Max. *Scientific Autobiography*. London: Williams & Norgate, 1950.

Popper, Karl. *Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 2002 [1959].

Quine, W.V.O. *From A Logical Point of View*. 2nd ed. New York: Harper Torch, 1961.

Reichenbach, Hans. *Experience and Prediction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.

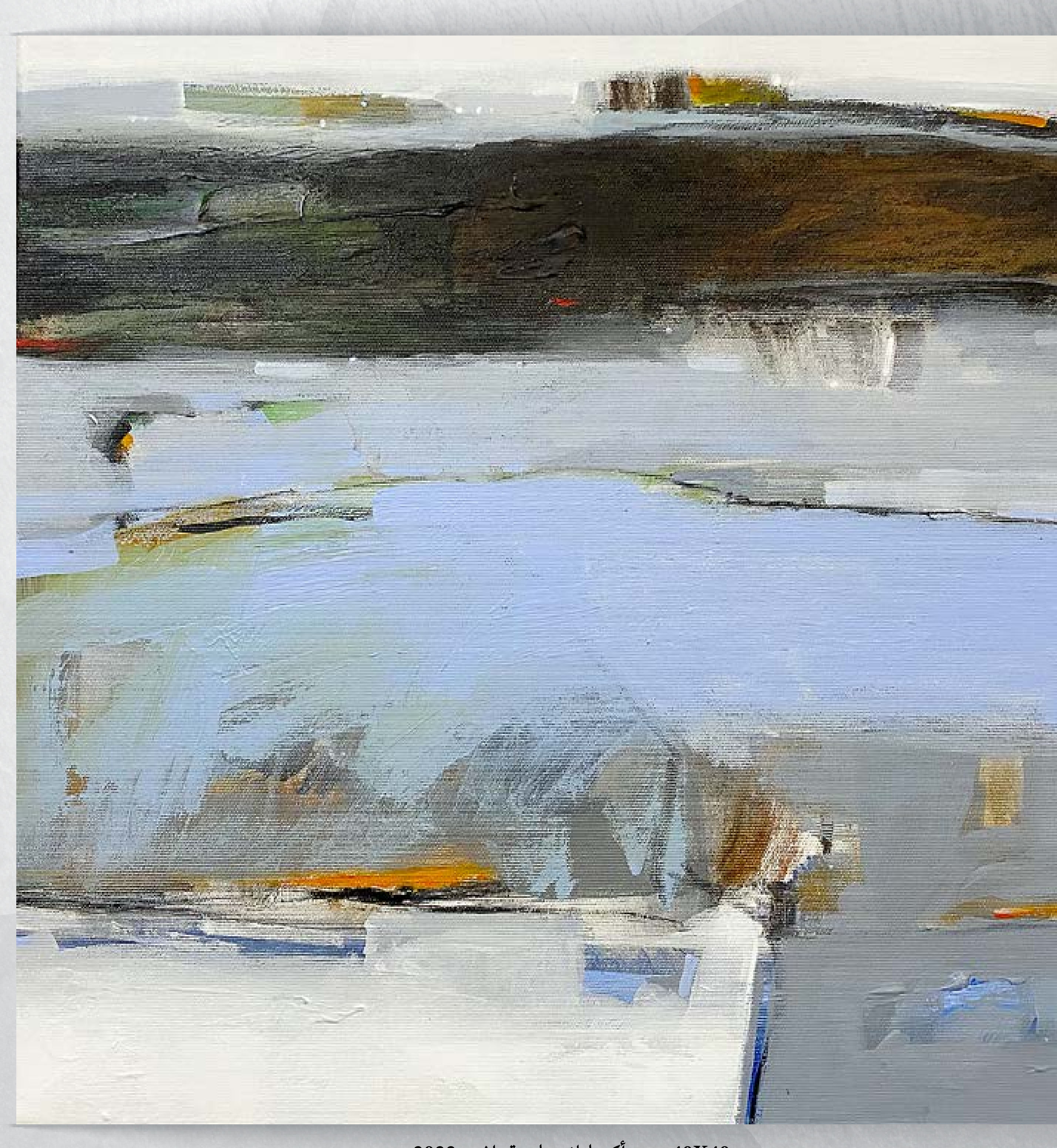
Shapiro, Michael & Hayward Alker (eds.). *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Sokal, Alan & Jean Bricmont. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals Abuse of Science*. New York: Picador, 1998.

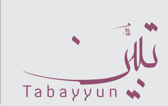
Sunstein, Cass & Adrian Vermeule. "Symposium on Conspiracy Theories: Causes and Cures." *The Journal of Political Philosophy*. vol. 17, no. 2 (2009).

ترجمات

Translated Papers



40X40 سم، أكريليك على قماش، 2022.
40x40 cm, Acrylic on Canvas, 2022.



التسلم Received
2023-9-2

التعديل Revised
2023-9-13

القبول Accepted
2023-11-2

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/MFIM7243

ستانلي كلارك | Stanley Clarke

ترجمة منصف الداودي* | Translated by Moncif Daoudi

النزعة الضد-نظرية في الأخلاقيات

Anti–theory in Ethics**

ملخص: ينتمي هذا المقال إلى النزعة الضد-نظرية في الأخلاقيات. ومقتضى هذه النزعة أن السلوك الأخلاقي للأفراد ليس ناتجًا من تصور نظري. والتصورات النظرية المشهورة في الأخلاقيات هي: النظرية النفعية، ونظرية الواجب، ونظرية الفضيلة. إن الأفراد، وفق النزعة الضد-نظرية، يختارون سلوكهم الأخلاقي بناءً على معايير عمَلية وسياقية داخل نسيجهم الثقافي، لا بناءً على مبادئ ومقتضياتٍ نظريةٍ. يقوم ستانلي كلارك في هذا المقال بمناقشتيْن، خارجية وداخلية. فأما الأولى فيناقش فيها التصورات النظرية في الأخلاقيات؛ وهي على صنفَين: نظريات معيارية عقلانية، ونظريات تماسكية. وأما الثانية فيناقش فيها التصورات الضد-نظرية (التي ينتمي إليها). فيُبين أن حجج النزعة الضد-نظرية نجحت في الاعتراض على النظريات المعيارية العقلانية، لكنها لم تنجح في الاعتراض على التصورات التماسكية، وهذه هي الدعوى التي يدافع عنها.

كلمات مفتاحية: النزعة الضد-نظرية، السلوك الأخلاقي، التصورات النظرية، النظريات المعيارية العقلانية، الكونية.

Abstract: This article advocates an anti–theory stance in the realm of ethics. Anti–theory posits that the moral choices made by individuals do not arise from adherence to any specific moral theory. Rather, individuals act in accordance with their own personal standards, which are both contextually relevant and culturally informed. This paper presents a dual critique. On one hand, it scrutinizes the perspectives of theorists, specifically the Normative Rationalists and the Coherentists, contending that the moral principles advocated by Rationalists do not accurately mirror the genuine standards guiding individual actions. On the other hand, it turns its critical lens toward anti–theorist viewpoints, a category to which the author himself belongs. The paper argues that anti–theorist arguments effectively challenge the normative rationalist stance but are less persuasive when applied to the Coherentist perspective.

Keywords: Anti–theory, Ethical Behavior, Theoretical Concepts, Normative Rationalist Theories, Universality.

* أستاذ وباحث في الفلسفة من جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.

Professor and Researcher in Philosophy from Sidi Mohammed Ben Abdullah University, Fez, Morocco.

moncif.daoudi@usmba.ac.ma

** Stanley Clarke, "Anti–theory in Ethics," *American Philosophical Quarterly*, vol. 28, no. 3 (1987), pp. 237–244.

مقدمة

قدم عدد من فلاسفة الأخلاق منظورًا جديدًا معارضًا للنظريات الأخلاقية المعيارية. ونذكر من بين هؤلاء[1]، آنيت باير (1929–2012)[2]، وستيورات هامبشاير (1914–2004)[3]، وبرنارد وليامز (1929–2003)[4]. ينتمي المدافعون عن هذا الموقف إلى النزعة اللامعرفية[5]، إذْ يَنفُون [بمقتضاها][6] إمكانية قيام نظرية أخلاقية بدعوى عدم وجود معرفة أخلاقية. رغم ذلك، فما أسميه "النزعة الضد–نظرية" في الأخلاقيات له أثرٌ أوسع، كونه ينفي حتى صلاحية تلك النظرية المعيارية اللامعرفية، كنظرية ريتشارد مارفين هار (1919–2002) مثلاً[7]. هكذا، فالنزعة الضد–نظرية مستقلة عن النزعة اللامعرفية، ويدافع عنها ثلة من الذين يريدون التحرر من الحديث عن المعرفة الأخلاقية. يستدعي أصحاب النزعة الضد–نظرية، في الحقيقة، تقاليد فلسفية مختلفة باعتبارها أصولاً لتصوراتهم؛ مثل: التقليد الأفلاطوني، والأرسطي، إضافة إلى تقليدَي ديفيد هيوم David Hume (1711–1776)، ولودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889–1951)[8]. إن التأثير الواسع للنزعة الضد–نظرية إضافة إلى كثرة المدافعين عنها، يجعلان من وضعيتها جديرة بالبحث.

يتخذ أصحاب النزعة الضد–نظرية موقفًا جريئًا، يتمثل في معارضة أي نوع من النظريات المعيارية التي توجه سلوكنا من خلال بناء أحكامنا الأخلاقية وعرضها نسقيًا. فيقدمون ثلاث حجج للدفاع عن

(1) وردت تصوراتهم في:

Annette Baier, *Postures of Mind* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), p. 263; Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979); W.V.O. Quine, *Word and Object* (Cambridge, MA: MIT Press, 1968).

(2) فيلسوفة نيوزيلندية. عُرفت بأعمالها في مجال الأخلاق والفلسفة السياسية. من أهم مؤلفاتها: **ماذا تريد النساء في النظرية الأخلاقية؟** (1995)؛ **مواقف العقل: مقالات عن العقل والأخلاق** (1985)؛ **مساعي الفلسفة: مقدمة لحياة وفكر ديفيد هيوم** (2011).

(3) فيلسوف بريطاني معروف بأعماله في الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية. كتب العديد من الأعمال التي تتناول مواضيع مثل: الأخلاق والوجود والمعرفة. من أعماله البارزة: **أفعال الإنسان والأخلاق** *Human Actions and Moral* (1963)، واستُخدمت نقطة انطلاق مهمة للمناقشات حول الأخلاق في الفلسفة المعاصرة. تعاملت أعماله مع مفاهيم الحرية والمسؤولية الأخلاقية وتحليل أفعال الإنسان من منظور أخلاقي وفلسفي، خصوصًا كتابه: **الأخلاق والتصادم** *Morality and Conflict* (1983).

(4) فيلسوف بريطاني بارز في الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية. عُرِف بأعماله حول مواضيع مثل: الأخلاق، الحرية، والمسؤولية الفردية. قدم مناقشات مهمة حول موضوعات مثيرة للجدل مثل التصوير الأخلاقي والتحديات التي تطرحها الأخلاق في ما بعد الحداثة. من أشهر أعماله: **أخلاق الالتزام** *Morality: An Introduction to Ethics*، و**الأخلاق وحدود الفلسفة** *Ethics and the Limits of Philosophy*.

(5) مقتضى النزعة اللامعرفية أنها تنفي كون التعبيرات الأخلاقية تعبر عن "قضايا"؛ وإذًا، هي لا تحتمل الصدق ولا الكذب. ولما كانت المعرفة تتشكل من مجموع القضايا الصادقة، وكانت التعبيرات الأخلاقية لا تعبر عن قضايا، كان معه أن مجموع التعبيرات الأخلاقية لا يمكن أن تشكل معرفة أخلاقية. ولما كانت النظريات توليفًا بين أحكام معرفية، كان انتفاء قيام معرفة أخلاقية دليلاً على انتفاء قيام نظرية أخلاقية. (المترجم)

(6) كل ما ورد بين معقوفتين إضافة من المترجم. والهدف منه توضيح المعنى وفق ما يلائم اللسان العربي. (المترجم)

(7) Williams, pp. 84–86.

(8) إنهم، تباعًا، أسلاف أيريس ميردوك (1919–1999)، وبرنارد وليامز، وآنيت باير، وجون ماكدويل John McDowell.

هذا الوقف. تَعتبر هذه الحجج أن النظرية الأخلاقية غير ضرورية أولاً، ومستحيلة نظريًا ثانيًا، ثم غير مرغوب فيها ثالثًا. ينتصر أغلب أصحاب النزعة الضد-نظرية لهذه الانتقادات. على أن تكون حجج الاستحالة النظرية أهم هذه الحجج من الناحية الفلسفية؛ لذلك سينصب اهتمامي عليها.

واضحٌ أن نجاح هذه الحجج متعلق بالمعنى الذي يحمله مفهوم النظرية. أعتقد، عمومًا، أن هذا الأمر قد التبس على أصحاب النزعة الضد-نظرية، لأنهم يتعاملون كأن حججهم صالحة لأن يعترضوا بها على جميع معاني النظرية. إن أحد الجوانب التي أسعى لبيانها هو أن هذا الأمر غير صحيح.

علينا في هذا السياق أن نميز بين معنييْن [للَفظ] "نظرية". يتعلق الأول بالفهم العقلاني الذي تشترطه النظرية المعيارية لصياغة مبادئ [أخلاقية] جلية صياغةً نَسَقية، تسمح بقيام عملية استنباطية للاستجابات الصحيحة أخلاقيًا في كل الحالات[9]. أن تكون المبادئ جليةً معناه أن يجريَ التعبير حرفيًا عن أي معنى له صلة بدورها التبريري أو أن يجري استنتاجه انطلاقًا من ذاك التعبير. لكن، إذا كانت هذه الصيغة الصورية للنظرية قد مهدت الطريق في فلسفة العلوم لتفسيرات سياقية معينة، فإن على أصحاب النزعة الضد-نظرية في الأخلاقيات مواجهة معنى آخر، غير صوري، من معاني "نظرية"[10]. يتعلق المعنى الثاني بالتصور التَماسُكي[11] أو الشمولي للنظرية. يتيح هذا التصور الإمكانية لأي مبدأ أن يكون معناه غير جلي، كما يتطلب أن يكون التبرير عبارة عن شبكة من العلاقات داخل بنية معينة. وفي هذه الحالة، تكون شروط تطبيق المعايير مبهمة، كما لا يوجد إجراء حاسم نحدد من خلاله الحالات الفردية. تكون المعايير غير واضحة عندما يكون معناها التام والملائم لدورها التبريري غير مُعبر عنه حرفيًا في المعيار.

تتمثل أطروحتي في أن حجج النزعة الضد-نظرية صالحة للاعتراض على النظريات المعيارية العقلانية، لكنها غير صالحة لإقصاء المقاربات التماسكية أو الشمولية للنظرية الأخلاقية. سأبين أيضًا أن الفهم الحقيقي للتفسيرات التماسكية له نتائج مفاجئة: على منظّري الأخلاق القبول بنوع من التعددية الإثنية، ورفض المطلب الكوني للعقلانية.

أولاً: الحجج المعارضة للنظرية المعيارية العقلانية

يمكن فهم قوة مختلف الحجج التي يستعملها أصحاب النزعة الضد-نظرية للاعتراض على النظرية المعيارية بصفة أفضل إذا ما صغناها في بنية حجاجية على شاكلة تلك التي اسخدمها

(9) Williams, p. 72.

(10) لقد قدم كُتاب، مثل توماس كون Thomas Kuhn (1922-1996)، وإمري لاكاتوش Imre Lakatos (1922-1974)، معاني "النظرية" من منظور سياقي.

(11) مقتضى التماسك، من الناحية المنطقية، هو أن تَنتُج قضية ما، دلاليًا، من مجموعة من القضايا. فنقول إن المجموعة أنتجت تلك القضية، أو إن القضية مستَنتجة من المجموعة. متى تحقق هذا فقد تحققت خاصية التماسك. يحصل الأمر نفسه بين الحكم الأخلاقي ومجموعة المبادئ التي تشكل النظرية الأخلاقية.

عادة ما يجري اعتبار التماسك Coherence والاتساق Consistency خاصيتين مترادفتين منطقيًا. لكن توجد اعتراضات على هذا التصور، أهمها أن شرط الاتساق هو غياب التناقض؛ في حين قد يحضر التناقض في حالة التماسك. لا يسمح المقام بتفصيل ذلك. أما بخصوص الاختيار الترجمي، فبما أننا نتبنى التصور المنطقي الذي يعتبرهما خاصيتين مختلفتين، فقد اخترنا ترجمة Coherence بالتماسك عوض الاتساق. (المترجم)

نوعم تشومسكي ضد أصحاب النزعة السلوكية[12]. بيّن تشومسكي أن للسلوك اللغوي سمات عديدة، كالقدرة الإبداعية والتكيف، تستجيب لشروط النظرية السلوكية. تتمثل الدعوى، والحال هذه، في أن النظرية اللسانية المقترحة، بالنظر إلى شروطها النظرية الخاصة، لا يمكنها تفسير ما ترمي إلى تفسيره. لهذا السبب، يمكننا استنتاج أن هذه النظرية لا يمكنها تحقيق المطلب الأدنى لتَكُون بمنزلة نظرية، ومن ثم فهي مستحيلة نظريًا.

يختلف الأمر بالنسبة إلى النظرية المعيارية، لكونها تهدف إلى تبرير الأحكام وتوجيه الأفعال بدلًا من تفسيرهما. رغم ذلك، يمكن تطبيق بنية حجة تشومسكي على مختلف العلاقات بين نظريةٍ مقترحةٍ وما ترمي إلى تحقيقه. قد تتضمن نظرية معيارية مقترحةٌ متطلباتٍ تمنعها من تحقيق أهدافها، وتصير بذلك، بالمعنى الدقيق للكلمة، مستحيلة نظريًا. تتلاءم الحجج الرِّئيسة التي يستعملها أصحاب النزعة الضد-نظرية للاعتراض على النظرية المعيارية مع هذه البنية. تستحضر هذه الحجج كون النظرية المعيارية يُفترض أن تربط بينها وبين الممارسات الأخلاقية علاقة تبريرية. وبالتحديد، ترمي مثل هذه النظريات إلى البرهنة على مدى كون تلك الأحكام والأفعال التي يجري إنجازها وفق تلك الممارسات عقلانية ومبَرَرة أخلاقيًا. تهدف حجج أصحاب النزعة الضد-نظرية إلى بيان استحالة تحقيق النظرية المعيارية لتلك الأهداف، لأن مقتضياتها النظرية غير ملائمة لخصائص الممارسات الأخلاقية. بهذا المعنى، يمكن القول إن النظرية المعيارية، أو التفسيرات العقلانية التي تقدمها النظرية المعيارية كما سأبين، مستحيلة نظريًا.

يمكن تأويل الحجج التي قدمها أصحاب النزعة الضد-نظرية على أنها حجج ضد النظريات المعيارية المَصوغة وفق معايير العقلانيين. ثمة في الحقيقة حجج كثيرة جدًا متباينة القوة، ليُختارَ منها. إنهم يتخلصون من المنظورات المتعلقة بتعليم الأخلاق باللجوء إلى دعاوى فيتغنشتاين القاضية بأن الأمور المهمة في الأخلاقيات ربما تكون غير قابلة للصياغة. لكن، أعتقد أنه يمكن التعبير عن صحة الموقف الضد-نظري بالحجج الثلاث الآتية، والتي يبدو أن كل واحد من أصحاب النزعة الضد-نظرية يستدعيها من منطلقه.

1) تنطلق الحجة الأولى من كون السمات الدلالية التي تشترط النظرية العقلانية توافرها في المبادئ، غير ملائمة لوظيفة المعايير في الممارسات الأخلاقية؛ إذ تشترط النظرية المعيارية العقلانية أن تكون المبادئ محددةَ الدلالة، وذلك لكي تؤدي دورها أثناء استنباط الأحكام الأخلاقية الجزئية. لكن في مقابل ذلك، تُعتبر المعايير الفعلية للممارسات الأخلاقية عائمة وفضفاضة، فلا يمكن أن تؤدي دورًا (مضبوطًا) في عملية تحديد تطبيقاتها. وضحت آنيت باير، فعليًا، هذه النقطة الأخيرة؛ إذ كتبت: "توجد خلف التحريم المقتضب 'عليك أن لا تقتل'، مجموعة من الشروط المتفق عليها بصفة مضمرة، وكذا جملة من التمييزات الثقافية والقانونية، كتلك الموجودة في 'عليك أن لا تحب زوجة قريبك'. فكما تفترض هذه الأخيرة مؤسسات محددة للزواج وتفترض تحديد الحقوق الزوجية الفردية، فإن

(12) ينظر: Naom Chomsky, "Reviewed Work: Verbal Behavior B. F. Skinner," *Language*, vol. 35, no. 1 (1959).

'عليك ألا تقتل' تفترض مجموعة معقدة من الحقوق، القوى والمُباحات الثقافية [...] إذا كانت صِيَغُ المنع المتداولة على صيغة لا تفعل، مثل 'لا تقتل'، 'لا تسرق'، 'لا تخلف الوعد'، 'إذا كنتَ حاكمًا فلا تقهر'، تحمل مضمونًا ما، فإنها مليئة بحمولة ثقافية غنية. فإما أن يتعلق الأمر بقاعدة أخلاقية صورية خالصة لم تقم بعد بمنع أو بترخيص أي شيء، أو أن تتخذ تلك الصورة مضمونًا محددًا، فنلتزم في هذه الحالة، لا فقط باحترام تلك القواعد 'السالبة'، بل أيضًا احترام قواعد المؤسسات الأساسية وأنماط الحياة التي يمنحها مضمون تلك الموانع"[13].

تضع هذه الاختلافات، الموجودة بين المبادئ والمعايير في السمات الدلالية، الصياغات العقلانية للنظرية المعيارية موضع إشكال. وعلة نشوء الإشكال راجعة إلى أن النظرية المعيارية يُفترض فيها تقديم تبرير للممارسات الأخلاقية الفعلية.

يمكن أن يكون المعنى الذي يلائم "التبرير" عَمَليًا أو معرفيًا. يدعي بعض العقلانيين أن المعايير المبهمة، التي يجري تأويلها بوساطة شبكة العلاقات الثقافية، ما هي إلا وسيلة عملية تمكننا من الحصول على أجوبة صحيحة بطريقة أسهل من اللجوء إلى النظرية[14]. لكن، إذا كانت هذه هي دعوى العقلانيين، فإن على النظرية في حد ذاتها أن تكون قادرة، على نحوٍ مستقل، على تقديم أجوبة صحيحة من دون اللجوء إلى تلك المعايير [العمَلية] أو نظيراتها. إلّا أن هذا بالضبط هو ما لا تستطيع مبادئ هذه النظرية تحقيقه. إنها، كما بينت باير سابقًا، مُغرقة في التجريد، إلى درجة عدم قدرتها على تبرير أي نتائج محددة من دون الاستعانة بخلفية تأويلية تُؤوِل من خلالها المؤسسات الثقافية والممارسات الأخلاقية.

[أما] إذا كان "التبرير" له معنى معرفي، فيُفترض في المبادئ المعيارية أن تبرر الأحكام الأخلاقية الجزئية تبريرًا غير مباشر، عن طريق تبرير معايير الممارسة الأخلاقية. إلا أن الطابع المبهم لهذه الأخيرة، يطرح إشكالًا على هذا التبرير ذي الصيغة العقلانية للممارسات الأخلاقية. وعلة ذلك أن المبدأ الجلي الذي يُفترض فيه تبرير معيارٍ خفي، لا يمكنه تبرير الممارسات الثقافية التي تُستعمل في تأويل المعيار. كما أنه لا يكفي القول بإمكان تبرير تلك الممارسات على نحو مستقل بوساطة مبادئ معيارية أخرى. ذلك أنه ستظهر في كل حالة الفجوة نفسها الموجودة بين ما ينبغي أن يجري تبريره عن طريق مبادئ جلية وما يُضاف إلى المعايير من خلال السياقات التأويلية المناسبة. بهذا المعنى، لا تستطيع الصياغة العقلانية للمبادئ المعيارية تبرير معايير الممارسة الأخلاقية على النحو الذي تدعيه.

محاولةً منهم لضمان تحقق التبرير المعتمد على مبادئ، يمكن العقلانيين اشتراط أن تكون المعايير أيضًا مضبوطة على نحوٍ محدد. رغم ذلك، ففي هذه الحالة ستظل المبادئ والمعايير معًا مجردة وغير

(13) Baier, pp. 273–274.

(14) يُعتبَر هذا النوع من التفسير نموذجيًا بالنسبة إلى بعض أنصار النزعة النفعية، مثل: جون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806–1873).

قابلة للتطبيق بطريقة مناسبة. فلن تتمكن من تبرير أي شيء بأسلوب استنباطي، لكونها لا تستحضر المؤسسات الأساسية وكذا طرائق الحياة التي تحدد معناها. ومرة أخرى، لا تستطيع النظرية المعيارية العقلانية تحقيق أهدافها.

هكذا، فإن السمات الدلالية، التي يشترط العقلانيون توافرها في المبادئ، غير ملائمة للعلاقة التبريرية المفترضة للممارسات الأخلاقية. وبهذا المعنى تكون النظرية المعيارية العقلانية مستحيلة. ينسجم الطابع الإشكالي للغموض الدلالي للمعايير انسجامًا كبيرًا مع الشروط التي يضعها التصور التماسكي للنظرية.

2) تتمثل الطريقة الثانية التي تختلف بها الممارسات الأخلاقية عن شروط النظرية المعيارية العقلانية، في أنها تنتج تصادمات وإحراجات أخلاقية عويصة. تظهر هذه التصادمات الأخلاقية في السياقات التي تكون فيها نتائج المعايير المناسبة عبارة عن واجبات غير مناسبة[15]. لما كانت هذه التصادمات عويصة، كان معها أن شروط النظرية العقلانية القاضية بوجود جواب واحد صحيح، ومبرر عن طريق المعايير، شروطٌ مستحيلة التحقق.

تتطلب الطريقة المعتادة القائلة بأن الأخلاق تؤدي إلى تصادمات عويصة، أن نستحضر [بعض] الشواهد. أكثرها استحضارًا هو شاهد سارتر. ويتمثل في حالة الطالب الذي يجب عليه الالتحاق بالقوات الفرنسية ليساعد على هزيمة ألمانيا، والذي يجب عليه [في الآن عينه] البقاء في منزله لرعاية والدته التي تحتاج إليه. قد يكون مثال ترانس ماكونيل أكثر أهمية، وقد اقتبسه من [مسرحية] وليام شكسبير William Shakespeare (1564–1616) "صاعًا بصاع"[16]. في هذه الحالة، تواجه الراهبة إزابيل إحراجًا، إما أن تنقذ حياة أخيها عن طريق تسليم جسدها لأنكلو، أو أن تحافظ على شرفها فتخذل أخاها. وفي كلتا الحالتيْن، ستقوم بفعل خاطئ. ليست الشواهد وحدها كافية لإقناعنا بأن التصادمات عويصة، ما دام في إمكان العقلانيين اعتبار أنها محض تصادمات ظاهرة، وليست عميقة. يستدعي أصحاب النزعة الضد–نظرية، باستمرار، مثل برنارد وليامز، نمط الاستجابات التي نقوم بها في مثل هذه السياقات لكي نتصرف على وفقها. إذ يؤكد أننا، بصفة مبررة، نشعر بالندم لكوننا أخفقنا في إنجاز أحد واجباتنا. [في مقابل ذلك]، لن نشعر بهذا الشعور في حال تحديدنا، على نحوٍ مفكر فيه، لواجب بعينه، باعتباره هو ما يصح الفعل بموجبه. أعتقد، إجمالًا، أنه وصفٌ مضبوطٌ لتجربتنا الأخلاقيةً، رغم أنه يترك بعض الضعف في موقف أصحاب النزعة الضد–نظرية. وكما بين ماكونيل، لا يحتاج صاحب النزعة الضد–نظرية إلى تأكيد أننا نعرف

(15) يشير هنا إلى ما يسمى "مفارقة مخالفة الواجب". مقتضاها وجودنا في وضعية يكون فيها ما ينبغي القيام به مخالفًا لما يجب فعله. مثل: "إن أردت أن تحمي ابنك، فعليك أن تكذب عليه". في عُرف أصحاب منطق الأحكام، تعتبر "مفارقة دلالية". والحالة التي تسببها عند من يوجد في هذه الوضعية تجعل منها "إحراجًا" أو "معضلة"؛ وعلة ذلك أن الشخص يجد نفسه في "تصادم"، إذ يجب عليه ألّا يكذب وفي الآن ذاته عليه حماية ابنه. فيكون التصادم "عويصًا" لأنه غير قابل للحل بسهولة. ستظهر تفاصيل ذلك في الصفحات اللاحقة. (المترجم)

(16) Terrance McConnell, "Moral Dilemmas and Consistency in Ethics," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 8, no. 2 (1978), p. 275.

واجبنا المخصوص في كل حالة. هكذا، ينتج الندم بصفة مبررة، عندما نكون غير متيقنين من أننا قمنا بما يصح القيام به[17].

رغم أن تأكيد العقلانيين على وجود استجابة صحيحة واحدة يبدو كما لو كان نوعًا من المُنى أو الدعاء، فإن وضع أصحاب النزعة الضد-نظرية لن يكون أحسن حالاً [من حال العقلانيين] إذا لم يكن [هذا الوضع] قادرًا على تعزيز دعواهم القاضية بوجود تصادمات أخلاقية غير قابلة للحل. قام ستوَرت هامبشاير بتقرير هذا التعزيز في [كتابه] **الأخلاق والتصادم**؛ حيث فسر وجود التصادم غير القابل للحل عن طريق استحضار الوضع العُرفي[18] للأخلاق. إلا أنه لا ينكر وجود بعض المبادئ الأخلاقية، مثل: العدالة والإحسان، التي قد نؤسسها، جزئيًا، على الخاصية الكونية للطبيعة الإنسانية. لكن ثمة معايير أخرى ناتجة من أنماط بناء محدد تاريخيًا للحاجات والقدرات الإنسانية. وهذا الأمر مبنيٌّ على العُرف. كتب هامبشاير: "كما أنه لا وجود لتنظيم عقلي مثالي للحديقة، ولا للباس، فإنه لا وجود لطريقة عقلية مثالية لتنظيم العلاقات الجنسية ولا العائلة ولا الأبوة ولا علاقات القرابة [...] إننا نخترع لأنفسنا طبيعةً جنسية ثانية باعتبارها أعرافًا لجماعة مخصوصة. كما تعتبر العادات التي تؤسس نمط العائلة وبنيةَ القرابة بمنزلة طبيعة ثانية، أي كساءً بالنسبة إلى الإنسان العاري والبيولوجي، أي للإنسان الذي يحمل جينات"[19].

إن كانت أغلب الأخلاق عُرفيةً، فمن المرجح أن ينتج من ذلك تعدد مؤكد للمعايير داخل أي جماعة. تغطي إحداها التزاوج، وأخرى تربية الناشئة، بينما تغطي أخرى السلوك العنيف [مثلاً]. تضمن هذه التعددية في حد ذاتها إمكان وجود تصادمات أخلاقية، وتعمل طبيعة العالم على تعزيز ذلك. تكون المعايير المتعلقة بالجنسانية والصداقة، مثلاً، محددة تحديدًا أكبر مما تتطلبه العدالة أو المنفعة. ستظهر، من دون شك، شروط تستدعي فيها هذه المعايير أفعالاً غير ملائمة، مثل الامتناع عن إقامة علاقة جنسية مع زوجة صديق، ما دام التعبير الطبيعي عن الحب بينك وبين الزوجة هو تلك العلاقة. لا يمكن لهذه المعايير أن تتصادم مع العدالة. فليس صحيحًا، على سبيل المثال، أن هناك حلاً صحيحًا لأي تصادم كان بين الولاء للصديق وواجبات العدالة.

يمكن العقلانيين أن يرُدوا على دعوى وجود تصادم أخلاقي عويص، بالتشكيك في أن تلك الأعراف عبارة عن أخلاق، وأن يعتبروها محض عادات. كما يمكن التأكيد أن التماسك يمكن أن يتحقق إذا ما اقتصرنا على اعتبارَي العدالة أو المنفعة، أو هما معًا. لكنها ستكون خطوة اعتباطية. فثمة في الممارسات الفعلية للمجتمعات معايير، لها وظيفة المعايير الأخلاقية، ويحملها أصحابها على كونها

(17) Ibid., p. 281.

(18) تعريب للفظ Convention. عادة ما يجري تعريبه بـ"المواضَعة"، وهو تعريب صحيح. لكن حفاظًا على الاستعمال المنطقي لهذا الأخير، إذ يستعمل لتأدية معنى النزعة المواضعاتية Logical Conventionalism، اخترنا تعريبه بـ"العُرف". وأما العلة المباشرة في هذا الاختيار فهي أن "المواضعة" في مجال المنطق تكون موضوع اتفاق حر ومفكر فيه من المناطقة؛ أما في مجال الأخلاقيات، فحتى وإن وجد اتفاق حول مبادئ أخلاقية ما، فغالبًا ما يجري على نحو تلقائي وموروث ثقافيًا. فينزل منزلة "العُرف" (المترجم)

(19) Hampshire, p. 163.

أخلاقية، رغم أنها لا تستند بصفة واضحة إلى العدالة ولا إلى المنفعة. وتعتبر مختلف المعايير الجنسية شواهد على ذلك. تستدعي هذه المعايير، مثل تلك التي تنص على منع الزواج المتعدد أو تلك التي تمنع أفعال المثلية الجنسية، العقوبات داخل مجتمعنا باستمرار. ويجري عادة تبريرها [أي المعايير التي تستدعي عقوبات] داخل مختلف المجتمعات استنادًا إلى عقائد دينية؛ فيتبين في الحقيقة أن تبريرها ذاك لا يستند إلى اعتبارات خاصة بالعدالة ولا بالمنفعة. إنها تعكس طرائق تنظيم السلوك التي تكتسبُ بِنيتها المخصوصة انطلاقًا من الشروط التاريخية التي تظهر فيها. لذلك، سيكون من الغريب اعتبار أن هذه المعايير ليست أخلاقية.

رغم الصعوبة التي نواجهها في التمييز، في الحالات الجزئية، بين التصادمات العويصة ومجرد التصادمات الظاهرة، فإن التفسير الذي قدمه هامبشاير للجانب العُرفي في الأخلاق يجعلنا نميل أكثر إلى الاقتناع بأن الأخلاق تتضمن تصادمات عويصة. إذا كان الأمر كذلك، سنجد أنفسنا أمام حالة أخرى يضع فيها دُعاةُ النظرية المعيارية العقلانية شروطًا للأخلاق لا يمكن استيفاؤها. في مقابل ذلك، لا تحتاج التصورات التماسكية للنظرية اشتراط وجود نظرية معيارية واحدة، حتى داخل مجتمع واحد. فإذا كان لكل نمط من أنماط العيش داخل مجتمع واحد نظريات معيارية مختلفة، فإن ذلك دليل على وجود تصادمات أخلاقية عويصة.

3) يتعلق المجال الثالث، الذي يقع فيه الخلاف بين النظريات العقلانية والممارسات الأخلاقية، بالفضيلة. ذلك أنه على كل تفسير معقول للممارسات الأخلاقية أن يستحضر استعدادات الأفراد التي تعمل حافزًا أخلاقيًا لإتيان أفعال مقبولة. من المعلوم أن هذه الاستعدادات تسمى "فضائل". إن التفسيرات التي تشترطها النظريات المعيارية العقلانية للفضيلة لا تتلاءم مع خصائص الفضيلة كما تظهر في الممارسات الأخلاقية الفعلية. فالتفسيرات العقلانية تشترط أن تُفسَر الفضائل بأنها استعدادات تسلك في توافق مع مبادئ أخلاقية مبررة مختلفة. فأن تتحلى بفضيلة الصدق، مثلًا، معناه استعدادك للالتزام بقاعدة قول الصدق المتعلقة بها. فالاستحسان الأخلاقي للاستعداد ينتج من طبيعة القواعد التي يتوافق معها [ذاك الاستعداد].

قد يبدو هذا التفسير معقولًا إن اقتصرنا، وحسب، على فضائل مثل العدالة أو الوفاء بالوعد. ترفض المقاربة العقلانية التطرق إلى بعض الفضائل، لأن لها خصوصية ثقافية، وغير وثيقة الصلة بالأخلاق؛ وذلك مثل التواضع الذي لا يحتاج إلى أي مبادئ [أخلاقية]. وكما بين ذلك [مارفين] هار، قد نحمل ألفاظ "حق" أو "واجب" على أنها أخلاقية، في حين أنها وثيقة الصلة بالطابع الكلي[20] وبالمبادئ[21].

(20) نعرب مفهوم مارفين هار Universalizability بـ "الطابع الكلي". ومقتضاه أنه رغم اختلاف سلوك الأشخاص، بل حتى اختلاف سلوك الشخص الواحد، إزاء حالات مخصوصة، فإن سلوكهم يصدر عن المبدأ نفسه. ولما كان المبدأ عينه موجِهًا لكل حالات السلوك الجزئية، كان له بذلك طابع كلي. (المترجم)

(21) ينظر: Richard Mervyn Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1951).

إلا أننا نجد نقدًا سليمًا لهذه المقاربة عند كُتاب مثل ميردوك وفوت[22]. إذ يؤكدون أن التناول العقلاني للغة الأخلاق يقود إلى فهم ضيق، وفي النتيجة خاطئ، للممارسات الأخلاقية. فإلغاء الطابع الأخلاقي عن ألفاظ مثل "صادق"، "طيب"، "كريم"، "لطيف" لا يساعدنا في التفسير الأخلاقي، بل يفسد هذا التفسير. في كثير من الأعراف الأخلاقية الفعلية، بما فيها الخاصة بنا، تكون مثل هذه الألفاظ المتعلقة بتقييم طبائع الأشخاص، من بين أكثر الألفاظ استعمالاً للتعبير عن الأمور الأخلاقية. فليست ألفاظ الأحكامِ المغرقةُ في التجريد، مثل "الواجب" و"الحق"، هي الألفاظ الجارية في الاستعمال الفعلي.

إن كانت تُحمَل هذه الألفاظ مثل "اللطف" على أنها ألفاظ أخلاقية، فإن التصور العقلاني يواجه عائقًا آخر. ليس، فقط، أن هذه الفضائل، وغيرها مثل الكرم والطيبة، تعمل من دون أي احتياج للمبادئ، بل إنها لا تحبذ وجودها أصلاً. بينت باير، بحق، أن التعبير عن اللطف يجري من خلال تقبل الآخرين. فكتبت: "إنه تعاملٌ مع الآخرين في حالات التوجس؛ أي التوجس من إمكان استغلال الآخر لعلاقة الصداقة. إلا أن أحد مكونات علاقة الصداقة هو الاطمئنان، أي عدم إظهار التوجس واعتبار أن في إمكان الآخر مجازاة الشر بالخير"[23]. ويمكن بعد ذلك اكتشاف أن ذلك الشخص لا يستحق معاملة اللطف تلك، بسبب تعامله القاسي أو الماكر. لذلك، فلا وجود لمبادئ تحدد لنا مسبقًا متى يمكننا التعامل بأسلوب لطيف. ولكي تكون لطيفًا بصفة ذكية، يتطلب منك الانتباه جيدًا إلى تفاصيل الحالة التي توجد فيها وإلى تصرفات الآخر، بما يجعلك تَعدِلُ عن اللطف متى شعرت بالتوجس. فأن تكون لطيفًا، هو أن تتبنى موقفًا معيشًا معينًا وتنظر إلى نتائجه، لا أن تطبق مبادئ لتبْني بها فعلاً مخططًا له. هكذا، توجد ممارسات أخلاقية تتضمن فضائل غير قابلة للتفسير في صورة مبادئ. بما أنه يكفي، في تلك الممارسات، تبرير الفعل الفاضل عن طريق استدعاء الفضيلة التي يعبر عنها [ذلك الفعل]، فلن تستطيع أي أخلاق تتضمن فضائل غير مبنية على مبادئ الاستجابة للشروطِ العقلانية. لا تستطيع النظرية المعيارية العقلانية تقديم نظرية متكاملة للفضيلة، وإن فعلت ذلك، فستقوم بإقصاء بعض أصناف الفضائل بصفة اعتباطية. عليها أن تقول إن اللطف ليس فضيلة، لأنه يفتقد مبادئ. لكن فقدان المبادئ في حد ذاته غير كافٍ لمنع الطابع الأخلاقي عن اللطف.

لا يتعارض التصور التماسكي للنظرية مع الفهم غير المبني على مبادئ الفضيلة. في واقع الأمر، تصف باير كيف أن على الفضائل، في نظرها، أن تُؤخذ مأخذ المعايير؛ وهذا الوصف يتقاطع تمامًا مع التصور الشمولي. فكما قالت: "يمكن المعايير التي تتخذ صورة فضائل أن تكون مبهمة إلى حد بعيد، ويمكن أن يحيل بعضها على بعض من دون أن تُبنى في نظام هرمي، كما يمكن أن تكون ذاتية الإحالة"[24]. فقد يتطلب اللطفُ الشجاعةَ واحترام الذات، من دون أن يكون لأحدهما أولوية معينة على الآخر.

(22) ينظر:

Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (New York: Schocken Books, 1970); Philippa Foot, "Moral Arguments," *Mind*, vol. 67, no. 268 (1958); Philippa Foot, "Moral Beliefs," *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59, no. 1 (1958–1959).

(23) Baier, p. 220.

(24) Ibid.

ولكي يتجلى معيار اللطف، فإن ذلك يتطلب أن يكون اللطف هو مضمون ذلك المعيار، فيصير هذا الأخير، من ثم، ذاتي الإحالة. لا تستجيب هذه السمات للمبادئ الجلية التي يشترطها العقلانيون، بل تنسجم مع الفهم الذي يقدمه أصحاب التصور التماسكي للمعايير.

خلاصة القول، إذًا، وبعد عرض ثلاث من الحجج المركزية لأصحاب النزعة الضد–نظرية، أنها نجحت في الاعتراض على الصياغات العقلانية للنظرية الأخلاقية. فقد تبين أن النظرية المعيارية العقلانية متعارضة مع الممارسات الأخلاقية من ثلاثة مناحٍ أساسية: الخصائص الدلالية للمعايير، ووجود صراعات أخلاقية عويصة، ثم إمكان وجود فضائلَ غير مؤسسة على مبادئ. كما أشرت إلى ذلك سابقًا، فإن الصيغ التماسكية للأخلاق متسقة مع سمات الأخلاق في تلك المناحي الثلاثة. إلا أن لأصحاب النزعة الضد–نظرية حججًا أخرى لتقديمها، لأنهم يتوجهون بالنقد، خاصة، إلى الفهم التماسكي للنظرية المعيارية.

ثانيًا: التفسيرات التماسكية للنظرية الأخلاقية

كثيرًا ما جرى انتقاد التفسيرات العقلانية للتبرير [الأخلاقي] من أصحاب النظرية المعيارية المشهورين، أمثال جون رولز (1921–2002). لقد كان يفضل [بدلًا من الفهم العقلاني للتبرير] الاعتماد على فهمٍ غير تأسيسي وأكثر معقولية للتبرير، وهو الموازنة التدبرية[25]. نجد الصياغة الأولى لهذا المفهوم، في أعمال كلٍ من مورتون وايت (1917–2016)، ونيلسون غودمان (1906–1998)، وويلارد كواين (1908–2000)[26]. إلا أن الصياغة الأكثر تفصيلًا، هي تلك التي قدمها نورمان دانيالز في سلسلة مقالات، من بينها "الموازنة التدبرية الموسعة ونظرية القبول في الأخلاقيات"[27].

سيَفي هذا الوصف المقتضب الذي قدمه دانيالز بأغراض سياقنا هذا: "يُعتبر منهج الموازنة التدبرية الموسعة محاولةً لإنتاج تماسك بين ثلاث مجموعات منتظمة من الاعتقادات التي يحملها شخص معين؛ 1) مجموعة الأحكام الأخلاقية المُعتَبرة؛ 2) المبادئ الأخلاقية؛ ثم 3) مجموعة الخلفيات النظرية الملائمة"[28]. إن الأحكام المُعتبرة هي تلك التي يجري القيام بها بدرجة كبيرة من الثقة في شروط يُستبعَد فيها أن تؤدي إلى خطأ. ذلك أنه يُفترَض فيها، إضافة إلى المبادئ الأخلاقية والخلفيات النظرية، أن تكون قابلة لأن يُعبر عنها لسانيًا.

---

(25) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1971), pp. 48–50.

تعريب Reflective Equilibrium ومقتضاه معلوم عند الدارسين؛ كما يوجد شرح مقتضب له في الأسطر الآتية من المتن. إلا أن مسوغ تعريبه بـ"الموازنة التدبرية" راجع إلى معناه. ذلك أن الشخص، وفق رولز، مطالب بأن يقيم موازنة بين الأحكام الأخلاقية المتصادمة، ويحقق ذلك بعد أن يتدبرها. (المترجم)

(26) Morton White, *Toward Reunion in Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956); Nelson *Goodman, Fact, Fiction and Forecast* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979); Quine.

(27) Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," *The Journal of Philosophy*, vol. 76, no. 5 (1979).

(28) Ibid., p. 258.

تبعًا لهذا الفهم المُقدم للتبرير، لا يكون لأي مجموعة من هذه الزمرة المتماسكة أي امتياز عن مجموعة أخرى. وتاليًا، يمكن إقصاء أي عنصر من مجموعة ما على حساب عناصر من مجموعات أخرى، أو على حسابها معًا [أي تلك المجموعة والمجموعات الأخرى]. يمكن المعايير أن تَقلِب الأحكام المعتبرة، والعكس صحيح. لا تتطلب المعايير أن يجري تحديدها في صورة شروط ضرورية أو كافية، كما لا تحتاج أن يجري ربطُها، بأسلوب استنباطي، بالأحكام التي تؤسسها. إضافة إلى ذلك، لسنا ملزمين بالأخذ بتصور نظري واحد، [وتطبيقه] على كل مناحي الأخلاق. يمكن أنماطًا مختلفةً من الأحكام الأخلاقية أن تنتج نظريات مختلفة من دون أن يتطلب ذلك وجود نظرية أخلاقية أخرى تتضمنها. من المؤكد أن هذه الأحكام يلزمها أن تكون متماسكة مع نظريات أخرى، لكن ذلك لا يستلزم أن تكون تلك النظرياتُ أخلاقيةً هي أيضًا.

يمكن التفسيرَ التماسكيَّ أو الشمولي للنظرية استيعابُ كل الخصائص التي فشل في استيعابها التفسير العقلاني الوارد في المقطع الثاني. ومع ذلك فإن أصحاب النزعة الضد-نظرية يعترضون على النظرية الأخلاقية المبنية على الموازنة التدبرية.

يُحاجّ كثير من الكتاب ضد النظرية الأخلاقية التماسكية. إلا أن الصياغة المتكاملة لهذه الحجج هي التي قدمتها تشِريل نوبل في [مقال] "نظريات الأخلاقيات المعيارية"[29].

إن رهانها الرئيس هو أن جميع وظائف النظرية الأخلاقية يمكن تحقيقها بطرائق أخرى [غير نظرية][30]. يعكس هذا الاعتراضُ الإشكالَ المركزي بين أولئك الذين يؤكدون أولوية الممارسة على النظرية، أمثال باير ووليامز، وبين المدافعين عن التوجه النظري المنكرين لذلك. يذهب كل من باير ووليامز إلى تأكيد الاختلافات الموجودة [للنظريات الأخلاقية] مع النظريات العلمية، مشيرَين إلى أن النظريات الأخلاقية لا تصِف أي بنية عميقة للواقع قصد تفسير الظواهر الأخلاقية. وهذا صحيح من حيث المنطلق، إلا أنه لا يعكس حقيقة الأمر؛ لأن النظرية الأخلاقية لا تحتاج، ولا تتطلع إلى هذا النوع من التفسير. إن الشيء الوحيد الذي يمكن نظرية الأخلاقيات القيام به من أجلنا هو التبرير. والسؤال الملائم هو: هل تستطيع تبرير الأحكام التي لا يمكننا تبريرها بطريقة أخرى [غير نظرية]؟ الجواب هو أنها تستطيع ذلك. ففي الحالات التي تكون فيها أحكامنا المعتبرة غير محددة، يمكن استدعاء التماسك لإرشادنا إلى الحكم الأكثر تبريرًا من بين الأحكام المختلفة الممكنة، ويمكنه، تاليًا، أن يوجه سلوكنا كذلك.

إلا أن نوبل لها حجج أخرى يمكن الاعتراض بها على هذا النوع من الأجوبة. فتبعًا للموازنة التدبرية، يمكن التخلي عن أحكامٍ أخلاقيةٍ معتبرةٍ لصالح مبادئَ أخلاقية. يبدو أن هذا الأمر، كما أشارت نوبل،

(29) ينظر: Cheryl Noble, "Normative Ethical Theories," *The Monist*, vol. 62, no. 4 (1979).

(30) Ibid., p. 502.

يتقاطع مع استقلال الأخلاق[31]. فمن المؤكد أني سأسلُك وفق ما أحكم أنه السلوك الملائم، لا أن أتخلى عن حكمي المفضل هذا، وأسلك وفق ما تمليه علي النظرية.

تنبني هذه الحجة على خلط. ففي جميع الحالات، إن بدا لي في هذه الحدود أن اتباع المبدأ سيجعل سلوكي أكثر تبريرًا من اتباع حكمي المعتبر، فإني سأقوم ببساطة بإعادة صياغة حكمي المعتبر بناءً على مزيد من التدبر. بهذا المعنى، سيبقى سلوكي مستقلاً. في مقابل ذلك، إن قررتُ أن أحتفظ بحكمي المعتبر والتخلي عن المبدأ، فسأسلُك على نحوٍ مستقل، وسأعيد صياغة المبدأ الأخلاقي بالضبط، وفق ما تسمح بالموازنة التدبرية. بهذا المعنى، ليس للموازنة التدبرية أي تأثير في الاستقلالية الأخلاقية.

يتمثل الرهان الأخير لنوبل في تأكيد أن استدعاء المبادئ لا يضيف أي قوة تبريرية إلى الأحكام المعتبرة. فهي تؤكد أن المبادئ الأخلاقية لا يمكنها أن تكون سوى اختزال لأحكام سابقة، ما دام لا وجود لتفسير وثيق للأحكام المعتبرة[32]. يتمثل الافتراض الذي تنبني عليه الحجة في أنه إنْ لم توجد أي طرائق مستقلة تكتسب بها الأحكام في حد ذاتها وضعًا معرفيًا قائمًا ومستقلاً، فإنها لن تمتلك أي قوة تبريرية يمكن نقلها إلى أحكام مماثلة لها.

من المؤكد أن النزعة التماسكية ترفض وجود أي تبرير مستقل للأحكام الفردية. لكن، وكما أشار إلى ذلك برنارد وليامز في دفاعه عن الموازنة التدبرية، لا يتعلق الأمر بأننا نمتلك أسبابًا مستقلة تجعلنا نعتبر الأحكام المعتبرة صحيحةً، بل بأن تلك الأحكام هي أحكامنا **نحن**[33]. إن كنا نريد اعتبار الأخلاق عقلانية، فإن ذلك يتطلب الانطلاق من الأمور التي نتوفر عليها، أقصد بذلك الأحكام التي نقوم بصياغتها. تقدم المبادئ تبريرًا مهمًّا للأحكام المعتبرة الجزئية لأنها تجعلها متماسكة مع أحكام معتبرة أخرى، سواء تلك التي نصوغها نحن أم التي يصوغها الآخرون. وبالتأكيد، يمكن أن يكون مجموع التماسك ككل خاطئًا بمعنى من المعاني، لكننا لا نملك وسيلة أخرى لنتحصن من هذا النوع من الأخطاء.

ثمة حجة أخيرة ضد الموازنة التدبرية في الأخلاقيات، سأتكلم عنها في الأخير؛ لأنها ستجعل موقفنا أكثر وضوحًا بخصوص نتائج الموازنة. لقد تركتها إلى النهاية لأنها تجبرنا على أن نكون واضحين بشأن

(31) Ibid., p. 507.

لاستقلال الأخلاق مقتضيان اثنان، منطقي وفلسفي. فأما المنطقي فهو القول باستحالة اشتقاق الوجوب من الوجود، وإذًا تكون اللغة الأخلاقية المعيارية مستقلة عن اللغة التقريرية الإخبارية. ولما كانت لغة الأخلاق معيارية، كان معها أنها مستقلة عن اللغة التقريرية. يعتبر أصحاب هذه الدعوى استحالة وجود علاقة منطقية بين العبارة التقريرية: "أقرضني عمر مالاً"، وبين العبارة المعيارية: "يجب عليَّ تسديد الديْن". أما خصومهم فيُقِرون بوجود علاقة منطقية؛ إذْ يحق لنا الاستدلال بأنه يجب علي تسديد الديْن لعمر لأنه أقرضني. أما المقتضى الفلسفي فهو القول بأن سلوك الأفراد لا يستجيب لمرجعيات نظريات الأخلاق، فهم يسلكون بموجب تقديراتهم السياقية ومرجعياتهم الثقافية. إن سلوكهم الأخلاقي، إذًا، مستقل عن المرجعيات النظرية. ومعنى استقلال الأخلاق الذي يُستعمل في سياق هذا المقال هو معنى المقتضى الفلسفي. (المترجم)

(32) Ibid., pp. 504–505.

(33) Williams, p. 102.

النتائج المترتبة على الموازنة التدبرية. يميل عادة مناصرو الموازنة التدبرية إلى عدم الوضوح إزاءها، كما فعل رولز في **نظرية العدالة** مثلاً[34].

إن إحدى الحجج المعارضة للموازنة التدبرية هي تلك التي قدمها برنارد وليامز. فانطلاقًا من افتراض أن على الموازنة توليد مبادئ كونية، يؤكد وليامز أن هذه الموازنة غير قادرة على أن تكون أساسًا للمبادئ التي تعتبر مقبولة ومطبقة على مستوى كوني. إذ إن مجموعةً مرجعيةً لأشخاصٍ يصوغون أحكامًا معتبرة، ستكون إما أصغر من أن تتمكن من بناء مبادئ كونية، وإما أكبر من أن تحقق الموازنة التدبرية، إن اشتملت على الأشخاص جميعهم[35].

تنبني هذه الحجة على خلط ساهمت في تكريسه أعمال رولز. يقع الخلط بين متطلبات الموازنة التدبرية والأهداف التي نحققها عند استعماله. يستعمل رولز، الموازنة التدبرية، استعمالاً واعيًا تمامًا، بالنسبة إلى مجموعة مرجعية تتضمنه هو فقط[36]. رغم ذلك، تقترح نزعته التعاقدية الأهداف الكونية للنظرية العقلانية. عادة ما يخلط أصحاب النزعة الضد-نظرية بين النزعة التعاقدية لرولز وتبريره التماسكي. في حين أن الأمرين منفصلان؛ بل لم يجرِ حتى التوليف بينهما على نحوٍ ملائم.

لا تتحقق الموازنة التدبرية كما صاغها دانيالز ورولز، إلا في حالة الأحكام والمعايير والنظريات المتعلقة بشخص منفرد. لذا فتوسيع هذه الموازنة لتشمل الآخرين يضعها أمام عدة مشكلات. فلكي يتحقق تماسك مجموعة الأحكام المعتبرة التي تشكل الأساس في صياغة المعايير، على هذه الأحكام أن تكون متشابهة. لأنه إن تضمنت مجموعة الأحكامِ أحكامًا مصوغةً بلُغات[37] مختلفة وغير متقايسة، فإنها لن تحقق التماسك المطلوب. فإن أدخلنا في مجموعتنا الأحكام المعتبَرة لكل الأشخاص، فسنحصل على أحكام تتعلق بالخطيئة، والمحرم، والواجب، والتضامن القَبَلي، وهكذا[38]. رغم إمكانية تحديد اللغة غير الملائمة التي تمنع تحقق التماسك، فمن الواضح أنه ستكون هناك لاقياسيةٌ كافيةٌ بين تلك اللغات الأخلاقية المختلفة، كتلك الموجودة بين لغة الواجب والمحرم، والتي ستمنع قاعدةَ الموازنةِ من أن تدمج كل الأفراد في جميع الحالات.

هكذا، يمكن للموازنة التدبرية أن تُطبَق فقط على الأحكام المعبر عنها داخل تجربة أخلاقية فردية. وهذا هو السبب في كون المعايير التي تقدمها ليست كونية، بمعنى أنها ليست مقيدة بطابع الكونية. إن

(34) حيث يظهر إلحاح رولز العقلاني في عدة إقرارات من قبيل: "وبشكل مماثل، إن استطعنا تحديد حس العدالة بالنسبة إلى شخص (متعلم) ما، فسيكون لدينا منطلق جيد لنظرية العدالة. يمكننا افتراض أن كل واحد يحمل في ذاته الصورة التامة لتصور أخلاقي". ينظر: Rawls, p. 50.

(35) Williams, p. 103.

(36) Rawls, p. 50.

(37) من النافل الإشارة إلى أن اللغة هنا لا يقصد بها اللسان، كالعربي أو الإنكليزي. بل يقصد بها طبيعة الصياغة التي تصاغ بها الأحكام. فلغة الواجب تختلف عن لغة الفضيلة مثلاً؛ وإذًا، فالأحكام المصوغة وفق اللغة الأولى تختلف عن تلك المصوغة وفق اللغة الثانية. (المترجم)

(38) المقصود من ذلك أن اختلاف الأفراد يستتبع اختلاف اللغة التي تصاغ بها الأحكام المعتبرة. فإن قمنا بإدخالها في مجموعة واحدة، وفق مقتضيات مفهوم الموازنة، فلن يتحقق التماسك بينها، لأن شرط التماسك بين الأحكام هو وجود تشابه بينها. والتشابه بينها معناه أن تكون مصوغة وفق لغة واحدة. فغياب التشابه، إذًا، يلغي تحقق التماسك. (المترجم)

المعايير التي يم تبريرها انطلاقًا من مجموعة من الأحكام المعتبرة، تكون غير مبررة بالنسبة إلى أولئك الذين لا تكون تلك الأحكام معتبرةً بالنسبة إليهم. يمْكننا استعمال معايير مبَررة بالنسبة إلينا بهدف تحديد كيف ستتعامل مع تلك التي لا تنتمي إلى ممارستنا الأخلاقية. إلا أن الموازنة التدبرية، رغم ذلك، لا تبين أن معاييرنا مرتبطة بالأخرى [التي لا تنتمي إلى ممارستنا الأخلاقية]. وبهذا المعنى يكون التبرير الذي تقدمه الموازنة التدبرية تبريرًا متمركزًا حول العِرق[39].

ليس معنى هذا أن المعايير المقيدة بطابع الكونية لا تُعتبَر أهدافًا معقولة، بل إن الوصول إليها لا يتأتى عن طريق النظرية وحدها. ولكي يتأتى ذلك، علينا أن نكون على بينة من بعض مناحي الحياة الإنسانية، التي نقوم فيها بصياغة أحكام معتبرة تكون كونية بما يكفي لتأسيس معايير مقيدة بطابع الكونية. إنها معايير عَمَلية، لا فقط أهداف نظرية. تعتبر ضغوط عالمنا الحالي لمواجهة تهديدات كونية، مثل الإبادة النووية، بمنزلة شروط يمكنها المساعدة على جعل المعايير الكونية أمرًا ممكنًا. لكن حتى إن أمكَنَ ذلك، فستكون كونية فقط في المكان، لا صالحة لكل زمان.

يبدو أن رولز، في أحد أعماله الأولى، قد قام بخطوة استباقية حينما اقترح المعايير المقيدة بطابع الكونية، في وقت لم تكن هنالك بعدُ ممارسة كونية تستدعيها. إلا أنه كان واضحًا بخصوص عمله التنظيري في [مقالة] "البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية". حيث كتب: "إن إحدى النتائج المباشرة لتركيز بحثنا على الصراع الموجود بين الحرية والمساواة في المجتمع الديمقراطي، هو أننا لا نبحث عن إيجاد تصور للعدالة يناسب جميع المجتمعات أو يصلح في جميع الشروط التاريخية"[40]. في مقابل ذلك، يبقى أصحاب النزعة الضد–نظرية، الذين يرفضون التفسيرات التماسكية للنظرية الأخلاقية باعتبارها تبحث عن معايير كونية، في حالة اضطراب. تجعل الموازنة التدبريةُ النظريةَ الأخلاقيةَ ممكنةً فقط في حال جرت صياغته صياغةً متمركزة حول العِرق. إن السبب الرئيس الذي جعل باير ووليامز لم ينتبها إلى هذا الأمر هو خلفيتهما اللامعرفية. في مقابل ذلك، إذا ما جعلنا من الممارسات [الفعلية] أمرًا مركزيًا، فستتقاطع إلى حدّ بعيد مع التنظير القائم على الممارسة نظريًا التي تقدمها النزعة التماسكية الخالصة في النظرية الأخلاقية[41].

References المراجع

Baier, Annette. *Postures of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

Clarke, Stanley. "Anti–theory in Ethics." *American Philosophical Quarterly*. vol. 28, no. 3 (1987).

(39) وفق هذا التحليل، فإن المركزية العِرقية هي النتيجة المباشرة لأحد مقتضيات الموازنة التدبيرية؛ إذْ لما كان أحد مقتضيات الموازنة هو عدم إهمال العلاقة الموجودة بين معايير المجموعات (الثقافية) الأخرى ومعايير المجموعة المرجعية التي نتخذها منطلق الدراسة، كانت نتيجة هذا الإهمال هو التمركز على معايير تلك المجموعة المرجعية. ولما كان لكل مجموعة (ثقافية) عِرق معين، كانت النتيجة تمركزًا حول العِرق. (المترجم)

(40) ينظر: John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *The Journal of Philosophy*, vol. 77, no. 9 (1980).

(41) أشكرك جامعة كايلتون التي منحتني تصريحًا بالبحث مكنني من الاشتغال على هذا البحث. كما أشكر إيفان سايمبسون ومارك فوروبيج على تعليقاتهما النقدية.

Daniels, Norman. "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics." *The Journal of Philosophy*. vol. 76, no. 5 (1979).

Foot, Philippa. "Moral Arguments." *Mind*. vol. 67, no. 268 (1958).

________. "Moral Beliefs." *Proceedings of the Aristotelian Society*. vol. 59, no. 1 (1958–1959).

Goodman, Nelson. *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Hampshire, Stuart. *Morality and Conflict*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Hare, Richard Mervyn. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

McConnell, Terrance. "Moral Dilemmas and Consistency in Ethics." *Canadian Journal of Philosophy*. vol. 8, no. 2 (1978).

Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. New York: Schocken Books, 1970.

Noble, Cheryl. "Normative Ethical Theories." *The Monist*. vol. 62, no. 4 (1979).

Quine, W.V.O. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press, 1968.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1971.

________. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *The Journal of Philosophy*. vol. 77, no. 9 (1980).

White, Morton. *Toward Reunion in Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956.

Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

صدر حديثًا

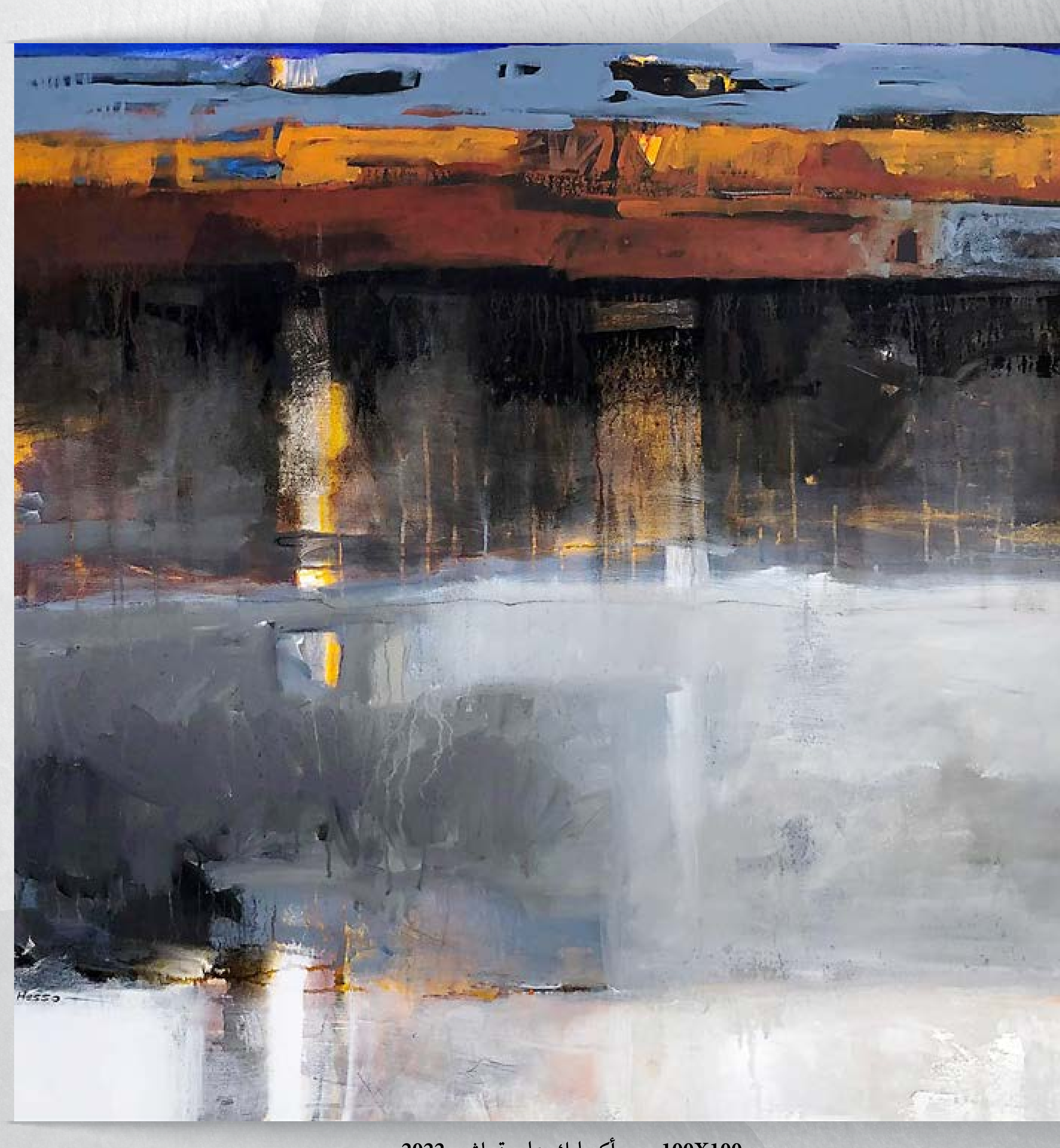


عبد القادر مرزاق

الاستعارة في علم اجتماع ماكس فيبر وزيغمونت باومان

يتناول الكتاب بإسهاب الاستعارة في التداول الغربي، ولدى كل من عالمَي الاجتماع ماكس فيبر وزيغمونت باومان. فيقدم بداية تأريخًا شاملاً جامعًا لملامح الاستعارة، بدءًا من أرسطو مرورًا بالمسيحية والبلاغة الكلاسيكية (الاستعارة الأوغسطينية)، وعصر النهضة، والتنوير، واستعمالاتها في المرحلة الرومانسية، مؤكدًا بذلك أنها كانت دائمة الحضور في الفكر الغربي عبر القرون. ثم يتناول الاستعارة في العلوم عامة، وفي علم الاجتماع خاصة، قبل أن ينتقل إلى استعمال ماكس فيبر لها في علم الاجتماع توظيفًا ودلالة. ويستفيض في شرح استعارة "القفص الحديدي" لماكس فيبر، من حيث بنيتها اللغوية وترجماتها ودلالاتها المعرفية وإيحاءاتها، وكذلك استعارته "التجاذب الاختياري"، من حيث دلالاتها وتأويلاتها. كما يسبر بالتفصيل ضروبًا من الاستعارة واللغة التصويرية لدى زيغمونت باومان، ويفكك نماذج من الاستعارات في علم الاجتماع لدى باومان، من حيث أبعادها ودلالاتها.

مراجعات الكتب
Book Reviews



100X100 سم، أكريليك على قماش، 2022.

100x100 cm, Acrylic on Canvas, 2022.



التسلم Received 2023-10-24 | التعديل Revised 2023-11-15 | القبول Accepted 2023-12-10 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/HJQE1457

رشيد الحاج صالح* | Rasheed AlHaj Saleh

مراجعة كتاب:
مسألة الدولة:
أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات
لعزمي بشارة

Book Review:
The Question of the State: Philosophy, Theory, and Context
by Azmi Bishara

عنوان الكتاب: **مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات.**

المؤلف: عزمي بشارة.

الناشر: الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

سنة النشر: 2023.

عدد الصفحات: 456.

* مدير تحرير دورية **تبيُّن** للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية.

Editorial Manager of Tabayyun.

rasheed.hajsaleh@dohainstitute.org

مقدمة

بعد مسيرة فكرية امتدت عشرات السنوات ومقاربة موضوعات سياسية وفلسفية من قبيل المجتمع المدني والهوية وقضايا القومية والطائفية والعلمانية والانتقال الديمقراطي[1]، يعود عزمي بشارة في كتابه الجديد **مسألة الدولة: أطروحات في الفلسفة والنظرية والسياقات** إلى موضوع لا يكاد ينتهي النقاش والتحليل حوله، ونقصد به مفهوم الدولة ونظرياتها. إن الأسئلة حول الدولة وبنيتها ونشأتها ووظائفها، والتمييز بينها وبين النظام السياسي، وعلاقتها بالمجتمع المدني، واختلاف الدولة الحديثة عن "الدول" ما قبل الحديثة، وتداخل قضايا السيادة والشرعية والمواطنة والأمة والقومية مع الدولة، والتمايز بين السيادة والسلطة، ومشكلة ظهور الدولة الفاشلة وتداعيات ذلك، تُعد كلها إشكاليات ملحّة اليوم؛ سواء في مستوى الفلسفة السياسية والنظرية السياسية، أو في الفكر السياسي العربي المعاصر.

وإذا كان المؤلف يعرف أنّ هناك كتبًا كثيرة كتبت حول الدولة، وأنه موضوع يكاد يكون من النوع الذي قيل فيه كل شيء، فإنه يبدو أن هذا هو السبب الذي دفعه إلى تأليف الكتاب، لأننا نجده يعيد النظر في كثير من مسلّمات الدولة، ويصوّب عددًا من نظرياتها، وينقد ما يجده فيها من اختزالات، ويقدم "رؤية مختلفة"، بغية صياغة "مفهوم للدولة من منظور إنساني" (ص 9)، آخذًا في الاعتبار النقد الذي وُجِّه إلى مفهوم الدولة من منظور الفلسفة الأخلاقية والسياسة وعلوم السياسة والاجتماع والقانون، وذلك بعد أن راجع أدبيات نظريات الدولة وناقش فلسفاتها وحلل السرديات المختلفة حول نشأتها.

وإذا خصصنا حديثنا عن الفكر العربي المعاصر، أمكن أن نقول إن الكتاب أتى ليسد نقصًا واضحًا في التنظير الفكري العربي لمسألة الدولة ونظرياتها، وذلك بسبب بقاء هذا الموضوع معلقًا بين الفلسفة والرؤى الأيديولوجية والنظرة التاريخية العصبية، بحيث إن الدراسات العربية السابقة لم تُوفَّق في تقديم مسألة الدولة بوصفها مشكلة كبرى، ولن تكون المنطقة بخير إن لم تجد حلاًّ لها[2].

أولًا: الأهمية الراهنة لدراسة الدولة

تعود أهمية الكتاب إلى أنه جاء في وقت تعيش فيه بعض الدول تغيرات عديدة، فقد ظهرت في بعض

(1) يشير المؤلف في المقدمة إلى أن كتابه هذا مكمل لمشروعه الفكري. فهو مكمل لكتاب **المجتمع المدني: دراسة نقدية** (1996) لأن الدولة شرط المجتمع المدني؛ ومكمل لسلسلة كُتب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** (2013–2015) لأن العلمانية كانت تريد إنشاء دولة حديثة ولم تكن تستهدف الدين بالدرجة الأولى؛ ومكمل لكتاب **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (2007) لأنّ ما يناقَش في سياق جزئي هو العلاقة بين الدولة والقومية والأمة؛ ومكمل لكتاب **الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة** (2020)، أيضًا، لأن رسوخ الدول يعد شرطًا لذلك الانتقال؛ ينظر: عزمي بشارة، **مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023)، ص 9–10.

(2) من بين المباحث في هذا السياق: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 10 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014)؛ نزيه الأيوبي، **تضخم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط**، ترجمة أمجد حسين، مراجعة فالح عبد الجبار (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)؛ برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)؛ وتوجد كتب جماعية ناقشت مشكلة الدولة في السياق العربي من بينها: عبد الإله بلقزيز [وآخرون]، **أزمة الدولة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)؛ أمجد بعلبكي [وآخرون]، **جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، إضافةً إلى كتب عديدة تناولت موضوع الدولة، لا مجال هنا لذكرها كلها.

المناطق دول أصبح يطلق عليها "دول فاشلة"، وهناك دول أخذت سيادتها تتأكّل، مع ما رافق ذلك من تداعيات داخلية (تسلط الجماعات المحلية على الدولة وفقدانها لاحتكار العنف)، وتداعيات خارجية (تجاسر دول أخرى على سيادتها). ويبدو أن هناك وضعًا دوليًّا جديدًا أخذ يترسخ شيئًا فشيئًا، وجعل من بقاء الدولة لا يعود إلى تمثيلها لسكانها ومكوناتها، بل إلى رغبة النظام الدولي في التعامل معها لغايات تتعلق به، كما أن قائمة الدول التي لم تتمكن من التحول إلى دول حديثة، خاصة في منطقة الشرق الأوسط وأفريقيا، ما زالت تراوح مكانها، وهذا أمرٌ أشد خطرًا مما يبدو ظاهريًا.

ولذلك يصف الكتاب مسألة الدولة بأنها "قضية مصيرية" (ص 26). فالتعثر الديمقراطي العربي مرتبط بالدولة، وضمور المواطنة مرتبط بالدولة، ورفض الأنظمة الحاكمة تمييز نفسها من الدولة أدى إلى تأخر نشوء دول حديثة في البلدان العربية (ص 26). وحتى النقاشات الفلسفية والسياسية الغربية حول مفهوم الدولة ووظائفها يحتاج إلى نقاش متجدد نظرًا إلى تطور الدولة نفسها وتوسع وظائفها وظهور معادلات جديدة في العلاقات الدولية من حين إلى آخر.

يستهل بشارة الفصل الأول من الكتاب بالتركيز على عدة تمايزات داخل مفهوم الدولة، ولا يرى أهمية لتحليل الدولة من دون ذلك. أول هذه التمايزات، التمايز بين أشكال الحكم ما قبل الحديثة، ولا سيما السلطات الحاكمة القديمة والإمبراطوريات من جهة، والدولة الحديثة من جهة أخرى. ففي الكيانات السلطوية ما قبل الحديثة (ما قبل الدولة الأوروبية الحديثة) كان الناس مجرد رعايا ليس لهم حقوق سياسية، ولم تكن للسلطة "واجبات مقننة تجاه رعاياها" لأن السلطة كانت بالنسبة إليهم "خارجية" (ص 21)، ولم يكن هناك أي إحساس بالدولة لأنها "كيان غير مرئي يشمل السلطة والشعب" تنظمه معادلة الحقوق والواجبات (ص 21). أما في الدولة الحديثة، فقد ظهرت تمايزات عديدة لعل من أهمها التمايز بين كيان الدولة المستقل (المؤسسات) والحاكم، بحيث يمكننا القول إنه إذا سقط نظام حكم في دولة ما وأدى ذلك إلى سقوط الدولة نفسها وتفتتها، فإننا نكون إزاء "دولة غير مكتملة التطور لناحية ملاءمتها لمفهوم الدولة الحديثة المعاصر" (ص 21). ومن الواضح أن أهمية هذا التمايز لدى المؤلف ترجع إلى أمرين: الأول أن الدول الحديثة لا تستقر حالها إلا بهذا التمايز، والثاني أن الانتقال الديمقراطي لا يتم إلا إذا حدث تمايز بين الدولة والسلطة الحاكمة (ص 24). أما التمايز الثاني الذي يؤكد بشارة على أهميته، فهو العلاقة بين الدولة وسكانها، بحيث إن الدولة الحديثة لم تعد تتعامل مع الشعب الذي يقطنها على أسس قبائلية أو طائفية أو عصبية أو إثنية، أو أي نوع من أنواع الجماعات. أصبح المعيار الوحيد هو المواطنة، بحيث "إذا كانت المواطنة بحقوقها وواجباتها مترتبة على عضوية في جماعة ضمن جماعات قائمة فيها، فسنكون أمام دولة غير مكتملة التطور" (ص 21).

ومثلما يركز الكتاب على أهمية أن تكمل الدول أركانها الحديثة، وهي أن يكون لها إقليم وسكان، وتحتكر سلطة التشريع والعنف والضرائب، وأن يتمتع سكانها بصفة المواطنة، وأن يكون هناك تمايز بين نظام الحكم والدولة، فإنه يحذر في الوقت ذاته من "خطورة غياب الدولة، خطورة وهم الاستغناء عنها في هذا العصر، ونتائج هذا الغياب المروعة لناحية الفوضى التي تظهر آفات

المجتمع، والتي تخيب توقعات الذين يميلون إلى رومانسية أمثلة المجتمع في مقابل الدولة" (ص 24). لا يؤدي غياب الدولة إلا إلى لجوء الناس إلى العصبيات والطائفية طلبًا للأمان، هذا إذا لم يصل الوضع إلى حد الحرب الأهلية، وعودة صراعات البشر حول الأرزاق والبقاء من جديد (ص 24).

ولا يقل خطر "الدولة الفاشلة" عن خطر "غياب الدولة" (ص 24)، وإن كانت الأخطار تتشابه بينهما إلى حد بعيد. ويتعرف بشارة إلى الدولة الفاشلة بثلاث سمات: الأولى هي غياب احتكار العنف ووجود قوى أخرى تمارسه خارج شرعية الدولة. والثانية هي وجود قوى فاعلة لا تعترف بشكل واضح بشرعية الدولة، بل قد تدين بالولاء لدول أخرى، وتأخذ أوامرها منها، وهي كثيرًا ما تجسد ذلك في أفعال داخل الفضاء العام. والثالثة هي تقاسم المناصب الإدارية والوظائف الأساسية في الدولة على أساس الولاء للحاكم، ومن يمثله، وليس على أساس الكفاءة والمساواة في المواطنة (ص 25)؛ أي صعود الزبائنية والمحاسبية على حساب السلوك "الدولتي" البيروقراطي، ما يطيح العقلانية التي نشأت عليها الدول في الأساس (ص 24).

وما يقلق بشارة من الدولة الفاشلة أنها تشكّل عائقًا حقيقيًا في طريق اكتمال الوصول إلى دولة بالمعنى الحديث. فهي تقف في وجه أي احتمال "لتجذر مؤسسات الدولة وثقافة المصلحة العمومية والخدمة العمومية"، لأنها تعاني "الخلط بين شرعية الدولة والولاء للسلطة، وتشوش الصورة عن مصدر السلطة، وظهور تفوق الولاء للبنى الاجتماعية على الولاء للدولة" (ص 27). ولذلك، نجد أن الكتاب يأخذ منحى تحذيريًا وإنذارًا بأن مشكلة الدول قد تتفاقم في منطقة الشرق الأوسط وتأخذ أبعادًا تدميرية، وذلك بعد "تسلق" جماعات محلية على الدولة (إثنية وطائفية) وانتهاكها لسيادتها. فالكتاب يأتي على خلاف بعض الدراسات التي تكتفي بالقول إن الدولة في المنطقة تعاني صعوبات، ولا تبحث إلّا في إصلاح تلك الصعوبات، ولا تنتبه إلى أنه إذا لم يَجرِ العبور من كيانات تسلطية إلى دول حديثة فإن الثمن سيكون كارثيًا[3].

وتعود أهمية دراسة الدولة، أيضًا، إلى أن "الدولة لم تَزُل"، كما توقعت أو تمنّت بعض التنظيرات، بل "ازدادت وظائفها" (ص 33). وعلى عكس بعض التوجهات التي قلّلت من مكانة الدولة وأدوارها؛ بسبب العولمة، أو ظهور اتحادات كبيرة كالاتحاد الأوربي، أو الشيوعية التي نظَّرَت لوضع مستقبلي لا دولة فيه، أو حتى الاتجاه النقدي للدولة الحداثية الذي يلح على "فشلها" الأخلاقي وعدم قدرتها على الوفاء الكامل لمطالب المساواة والعدالة، فإن بشارة يؤكد أن دور الدولة ازداد كثيرًا، ولا سيما في ظل الأزمات التي عاشها العالم في القرن العشرين، سواء كانت أزمات خارجية عالمية تتعلق بالحروب والجوائح والأزمات الاقتصادية والتغيرات المناخية، أو على مستوى الداخل وقضايا مكافحة الفقر ورعاية

(3) توجد دراسات نقدية كثيرة تنقد الدولة العربية وترى أنها لم تحقق بعد معايير الدولة الحديثة، ولكنها تبقى في حدود التنظير لإصلاح هذه الدولة لا أكثر، ولا تنظّر لها على أنها ستبقى تواجه خطر الانهيار والتذرر، وتأكّل السيادة، والدخول في حروب داخلية، فضلًا عن صعود جماعات ما قبل الدولة. وفي الحقيقة، لا يمكن توجيه لوم شديد إلى هذه الكتب لأن أغلبها صدر قبل ثورات الربيع العربي، الذي فتح بدوره العيون على الخوف من هشاشة بعض الدول العربية، وتستثنى من ذلك بعض الكتب. ينظر مثلًا: **تجاذب السلطة وتهتّك الدولة في العالم العربي**، ترجمة عماد شيحة، عزيز العظمة [وآخرون] (محررون) (لندن: دار الساقي، 2022).

العلوم وتحقيق العدالة والمساواة. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن الدول الحديثة تنجح دائمًا في مواجهة التحديات التي تواجهها، بل يعني أن التعويل على دور الدولة أصبح بديلاً لا غنى عنه، فوظائف الدولة اليوم تزداد حتى في مجال التحكم في الاقتصاد، وهو المجال الذي رجّح كثيرون أن تتخلى عنه الدولة، بل طالبوا بذلك (ص 47).

ويركز بشارة على سبب آخر لبقاء الدولة متمثل في حاجة النظام الدولي لكيان يتعامل معه، يكون له سيادة ووجود فعلي، وهذا ينطبق على كثير من الدول غير الديمقراطية (ص 47)، ولا سيما أن مثل هذه الدول تتمتع بسيادة وإن كانت شكلية في بعض الحالات، ولكن هذا يكفي لأن القانون الدولي مصمم على التعامل مع دول تمتلك سيادة بغض النظر عن مضمون هذه السيادة أو قوتها.

ثانيًا: نقاش نقدي حول نظريات الدولة ونشأتها

يخصص الكتاب الفصل الثاني لمناقشة وتحليل نظريات الدولة، ولكنه سرعان ما يسجل ملاحظة أساسية في أثناء مقاربة هذه النظريات. فهي نظريات غير مكتملة في تنظيرها للدولة، وتتناول الدولة في سياق تداخلها مع الاقتصاد أو القانون أو الليبرالية أو النخبة الحاكمة أو المجتمع المدني؛ ولذلك استنتج بشارة أنها ليست نظريات في الدولة. ومن هذه النظريات "نظرية الاختيار العمومي" التي ركزت على سلوك كبار موظفي الدولة الاقتصادي/ النفعي من حيث إنهم كثيرًا ما يحاولون استرضاء الناخبين على حساب الصالح العام للدولة، وهو أمرٌ يجعل من أزمات الدولة تعود إلى أن هذه النقطة بالذات (ص 72)، وكذلك المقاربة القانونية التي لا تتعامل مع الدولة إلا على أن لها شخصية قانونية دستورية مستقلة في المجال الدولي، وذات سيادة على إقليمها وسكانها لا ينازعها عليها أحد، وهذا يؤدي إلى حصر تحليل الدولة بوصفها كيانًا يحتكر التشريع والقضاء (ص 73)، إضافةً إلى المقاربات الوظيفية التي تعرّف الدولة من منطلق وظيفتها التي تؤديها متجاهلة بقية الجوانب الأخرى (ص 74)، وكذلك المقاربة السوسيولوجية النخبوية التي جعلت من الحكم بيد النخبة فقط، رافضة تسليم الحكم للشعب لأن الحكم يخص المؤسسات ونخبها القيادية التي تفرزها، بل ذهبت إلى أن الشعب حتى عندما ينتخب فإنه ينتخب من يُطلب منه أن ينتخبهم. أمّا المقاربة الجيوستراتيجية، فتعطي مكانة كبيرة لموقع الدولة الاستراتيجي ودورها في النظام الدولي، وهي مقاربة ترى أن مكانة الدولة تعود إلى احتكارها للعنف، وتعامل النظام الدولي معها على هذا الأساس، عبر دخولها النظام الدولي ودورها في عالم الصراعات المعقد، حتى إن هناك دولاً فنيت وفق تلك المعادلات، في حين استمرت دول هامشية وازدادت مكانتها على الساحة الدولة (ص 76)[4]. أما مشكلة المقاربة الليبرالية، فتنظر إلى الدولة في سياق التعددية والديمقراطية والتسويات الاجتماعية والمصالح (ص 81)؛ ولذلك يعلق بشارة على هذه المقاربة بالقول: "لا توجد نظرية ليبرالية في الدولة مجردة من النظام السياسي، بل توجد نظرية في الحكم

(4) يميل فرانسيس فوكوياما إلى مثل تلك المقاربات التي تركز بدورها على وضع الدولة في العلاقات والصراعات الدولية بوصفه أهم منظور للدولة اليوم، ولا سيما تركيزه على وضع ما بعد نهاية الحرب الباردة، وتآكّل سيادة "الدول الضعيفة" بالنسبة إلى الشرعية الدولية. ينظر: فرانسيس فوكوياما، **بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة مجاب الإمام (الرياض: العبيكان للنشر، 2007)، ص 165–200.

في ظل اقتصاد السوق الرأسمالي. وهي مقاربة معيارية تتضمن رؤية للدولة بوصفها شرًا لا بد منه" (ص 81). وأخيرًا هناك المقاربة الماركسية التي تجادل بأن الدولة "خاضعة لمصالح الطبقة الرأسمالية"، وأن وظائف الدولة الإنسانية والاجتماعية الجديدة ليس لها من تفسير سوى أنها محاولة لكي تبقي على النظام الرأسمالي بحيث "يعيد إنتاج نفسه" بشكل دائم (ص 83). وتعود مشكلة المقاربة الماركسية إلى أنها، على الرغم من أن الدولة عندها قمعية، "ليس لديها وسائل مقترحة ضمن مشروعها الفكري لِلَجم عسف أنظمة الحكم في الدولة ما دامت قائمة، ولا لضبط أدواتها القمعية والرقابية (ص 84).

ثمة ملاحظات كثيرة يسجلها الكتاب على نظريات الدولة؛ فنظريات العقد الاجتماعي، من خلال عودته إلى توماس هوبز Thomas Hobbes (1679–1588) وجون لوك John Locke (1704–1632) وجان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau (1778–1712) وغيرهم، لا تؤسس بالضرورة للدولة الليبرالية، بل قد تؤسس للحكم المطلق، وذلك تبعًا لتصوراتها حول الحالة الطبيعية السابقة للعقد الاجتماعي (ص 169). وهناك شكوك لدى بشارة في أن الحالة الطبيعية لدى هؤلاء ليست هي التي تحدد طبيعة نظام الحكم المراد الوصول إليه، بل إن تصوراتهم لنظام الحكم هي التي حددت طبيعة الحالة الطبيعية للبشر (ص 169). أما الماركسية فقد أربكت مقاربتها للدولة عندما ارتبكت الخطأ نفسه في حصر تحليلها للدين في البحث في وظيفته وليس في منشَئه وبنيته، وكررته عندما حللت الدولة من حيث وظيفتها (حماية مصالح طبقة) وليس من حيث نشأتها (ص 168).

ينتهي المؤلف بعد تحليل تلك المقاربات، وغيرها، إلى استنتاجٍ مفادُه أنها مقاربات، على العموم، تشكو من "تهميش موضوع الدولة لمصلحة دراسة المجتمع" (ص 85). أما الاستنتاج الآخر الذي يسجله في هذا السياق، فهو أن تعريف الدولة وتحليلها يجب أن يأخذا في الاعتبار تمييز المفهوم من المفاهيم القريبة منه، وكذلك النظر إلى الفرق بين فكرة الدولة وممارستها. ولذلك، يفضّل المؤلف أن يشمل البحث في الدولة "نشوءها التاريخي وتمايزاتها الداخلية، واختلافاتها عن أشكال السلطة التي كانت قائمة في المجتمعات، وأيضًا نشوء فكرة الدولة ونظرياتها الأولى بوصفها ظواهر تاريخية" (ص 91). ومن ثم، يفرد الكتاب فصلًا كاملًا للتأريخ لنشأة الدولة (الفصل الثالث)، ليجد أن هناك صراعات طويلة بين عدد من التفسيرات المختلفة. ويبدأ المؤلف لملمة سرديات النشأة بعدة ملاحظات أولية: الأولى هي أن افتراض الحالة الطبيعية الفردية لوجود إنسان يعيش وحده ويتأمل في الحياة ليبدأ بتنظيمها أمرٌ غير مجدٍ كثيرًا، لأن التفكير في نشوء الدولة لا يبدأ إلا بوجود جماعات لا أفراد (ص 94). والثانية هي أن الدولة القديمة لم تنشأ من تعميم نموذج على بقية العالم كما حصل مع الدولة الحديثة التي أتت كتعميم لنموذج الدولة الأوروبية الحديثة. إن الدول ما قبل الحديثة نشأت في عدة أماكن؛ وهذا يعني أنه "لا توجد حضارة ذات طبيعة قابلة لتوليد الدول، ولم يكن ثمة دولة أصل تفرعت منها جميع الدول" (ص 94). والثالثة هي أن الدول القديمة لم تنشأ وفق نظريات العقد الاجتماعي لأن العلاقة بين الحاكمين والمحكومين (وهي العلاقة الأساسية في الدولة القديمة عند بشارة) لم تكن علاقة "تعاقد" واضحة، ذلك أن غالبية

الدول القديمة نشأت إما نتيجة العنف والحروب، أو الدفاع عن النفس، أو لأسباب جغرافية، أو الاستقرار والزراعة، أو إنتاج فائض من الغذاء، وغيرها (ص 95). أما الرابعة، فهي أن هناك أقوامًا وشعوبًا قاومت كثيرًا الدول وفضّلت العيش وفق علاقات القرابة، ولذلك بقيت تعيش على أطراف الدول وكثيرًا ما تجنبتها، ولكن التاريخ أظهر لنا أيضًا أقوامًا كَبُرَت قوّتهم وأسقطوا دولاً لها شأن وتاريخ، في بعض الحالات (ص 100).

ويصنف الكتاب النظريات المتعلقة بنشوء الدولة، ويجدها في سرديتين: الأولى تفسر نشوء الدولة من أعلى إلى أسفل؛ أي تربطها بوجود نخب سياسية وعسكرية وسّعَت من صلاحياتها وسلطتها فأنشأت كيانًا يشرّع لطرق العيش ويحتكر العنف. والثانية تفسر نشوء الدولة من الأسفل إلى الأعلى؛ أي بوصفها تعبيرًا عن إرادة شعب يريد أن تكون له دولة مستقلة تدافع عن مصالحه ويكون لها شأن بين الدول، وتنتمي إلى هذه السردية الثانية النظريات التي ترجع نشوء الدولة إلى القوميات (ص 110). غير أن بشارة لا يركن إلى تلك التفسيرات، لأن كلاًّ منها يفسر جانبًا ويهمل جوانب أخرى. فلا يكفي أن تحتكر الدولة العنف، وهناك كيانات احتكرت العنف ولم تكن دولاً. كما أن الربط بين نشوء الدولة والقومية أمر يعود إلى الدول الحديثة، وما تمديد تلك الرابطة لتفسير نشوء الدول ما قبل الحديثة إلا نوعٌ من التفسير بأثر رجعي، حتى إن الكتاب يعكس العلاقة بين القومية والدولة انطلاقًا من حالات قامت الدولة فيها بقومنة نفسها، وساهمت في "نشوء القومية التي يفترض أنها تعبر عنها" (ص 110)، وذلك من خلال مناهج المدارس وطرح سرديات متخيلة لتاريخ قومي، والمؤسسات الثقافية والطقوس.

ويبدو أن توقف الكتاب مطولاً عند نشأة الدولة القديمة هو استباق لنقاش سيظهر لاحقًا حول الفرق بين الدولة ما قبل الحديثة والدولة الحديثة. وعلى الرغم من أن هناك مشتركًا أساسيًا يركز عليه الكتاب بين الدولتين وهو وجود "حكام يشرِعون ومحكومين يُشرَع لهم، يخضعون لهم ولتشريعاتهم، وسلطة متغلبة تسك النقود وتجني الضرائب إلى حين، ورعية" (ص 111)، فإنه بعد هذا الحد تفترق الدولة الحديثة عما قبل الحديثة. والفروق كثيرة، ويركز المؤلف على ثلاثة منها؛ الأول هو أن الدولة الحديثة لم تعد تحتكر العنف مثل الدولة القديمة فحسب، بل إنها أصبحت تستخدمه بطريق مشرعنة ومقوننة، بحيث أصبح هناك ما يسمى "الشرعية القانونية" التي تعني أن الدولة أصبحت تُحكم عبر قوانين ودستور ومؤسسات، وليست مضطرة إلى استخدام العنف على الدوام، بحيث أخذ الحكام يمارسون صلاحياتهم؛ لا على نحو تعسفي، بل بوصفهم يمثلون مؤسسات ذات سيادة (ص 113). والثاني هو أن العلاقة بين سكان الدولة والحكام أخذت تتأسس على معادلات الحقوق والواجبات وأصبح للمواطنين دور في الحكم، وهذا "لم يكن قائمًا في السابق" (ص 114). أما الثالث، فهو تبلور "المجال السياسي" الذي لم يكن موجودًا في الدولة ما قبل الحديثة، ويقصد المؤلف به ظهور مجال قائم بذاته بحيث أصبحت السياسة والقضاء والإدارة والحكم والحروب أمورًا يجري تداولها عن طريق مؤسسات تشريعية وقضائية سيادية وجهاز بيروقراطي، بعكس الدولة ما قبل الحديثة، حيث كانت الأمور متروكة للتشريعات الدينية والأعراف القبلية وتعسف الحاكم (ص 115). في الدولة الحديثة دخل "الصالح العام" أو "الخير العام" للمجتمع بوصفه محددًا أساسيًا بديلاً من الاعتبارات الدينية والفئوية والتراتبية التي كانت

تعلي من مصالح فئات محددة، أو تخضع لمزاج الملوك، أو لاعتبارات أخلاقية (ص 139).

ولا يفوت الكتاب مناقشة قضايا عديدة تداخلت مع الدولة الحديثة ورافقتها، من توسع لسلطة الدولة في وجه الكنسية والصراعات المعروفة بين الملوك والكنيسة، والجهود التي بذلها القانونيون والمستشارون والبيروقراطيون الصاعدون في التأسيس البيروقراطي للدولة (كانت الكنيسة قبل ذلك تحتكر البيروقراطية لأنها وحدها لديها فئات متعلمة)، مع تقليله من أهمية دور صعود البرجوازية في نشوء الدولة الحديثة لاعتقاده أن البرجوازية نشأت في كنف الدولة الحديثة وليس العكس (ص 117).

ثالثًا: الليبراليون والجماعاتيون والجدل حول الدولة

يتوقف الكتاب، على نحو مطول، عند الجدل المتعلق بالدولة، لأنّ لديه شكوكًا في أن الخلافات بين الفريقين ليست جوهرية، ومن النوع الذي يقف عند حد طريقة تحليل كل منهما لوظائف الدولة نفسها.

أهم جانب من ذلك الجدل كان حول حيادية الدولة. يذهب الجماعاتيون (تشارلز مارغريف تايلور Charles Margrave Taylor، وألسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre، ومايكل ساندال Michael Sandel، وغيرهم)، إلى أن الدولة لا بد من أن تستهدف الخير العام للمجتمع، فما لم يتوافر مثل هذا الخير المشترك بين الأفراد والدولة، لن يضحي الأفراد في سبيلها ولن يؤمنوا بها (ص 174)، وذلك لضمان ألّا تتحول الدولة إلى مجرد مستمع لـ "مخاطر التحديث الرأسمالي الصناعي" (ص 174) وتراجع القيم الأخلاقية الجماعية. يساعد تبنّي الخير المشترك العام على تكوين جماعات واتحادات ملتزمة ولديها تركيز على الحياة العامة، تحل محل الجماعات العضوية التي أخذت في التلاشي. أما الليبراليون، فيرفضون أن تفرض الدولة "تصورًا ما للحياة الخيرة على الأفراد" (ص 173)، لأن الدولة عندهم يجب أن تكون حيادية، وأن تترك للأفراد على نحو الخصوص حرية أن يعتقدوا ويفعلوا ما يشاؤون في حدود القانون، وهو ما يرفضه الجماعاتيون متهمين الليبراليين بأنهم يعاملون الفرد كأنه مجرد من أي انتماءات للجماعة، بل إنه ليس مدنيًا ولا اجتماعيًا (ص 172). غير أن المؤلف يرفض مثل ذلك الجدال لأن الليبرالية لا ترى أن الدولة "حيادية" بالمعنى الدقيق لكلمة حيادية، ولأنها تؤمن، في النهاية، منذ أيام لوك بـ "طبيعة الأفراد الاجتماعية" (ص 173)؛ فحتى خيارات الفرد في النهاية متأثرة بالمجتمع الذي يعيش فيه. إن الدولة الليبرالية ليست محايدة أخلاقيًا على أقل تقدير لأنها "تؤمن بالمساواة في قيمة الأفراد الأخلاقية، وبالمساواة أمام القانون، وبالحريات الفردية، وهذه مقاربة أخلاقية" (ص 173)، مع تحفّظ المؤلف عن تحول الجماعاتية "إلى تبرير لتبني الدولة تصورًا معينًا للخير المشترك، يقوم على ثقافة محددة، وهذا أمر آخر قد يكون خطرًا" (ص 175).

وللخروج من النقاش الليبرالي الجماعاتي "المصطنع"، ينطلق بشارة من "الأنا"، أي من تفضيل ليبرالي، ولكن الأنا عنده ليست مجردة من الغايات والخلفيات والثقافات والانتماءات، لأن كل أنا عنده "جزء من علاقات اجتماعية وأدوار اجتماعية وثقافية" (ص 177)، كما أن الحرية ليست حرية فلسفية على الطريقة الكانطية، بل هي

"حالة اجتماعية من الحريات والحقوق المدنية في مواجهة التعسف الاستبدادي" (ص 176)، مثلما أنها "ليست غاية قائمة بحد ذاتها وحسب، بل هي أيضًا شرط لتحقيق الغايات" (ص 177).

رابعًا: حول التعددية والسيادة

بعد مناقشة الكتاب في الفصل الخامس لمفهوم الدولة عند فريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770–1831) وكارل ماركس Karl Marx (1818–1883)، وتركيز الأول على الدولة بوصفها تجسيدًا للأخلاق العمومية، ونقد ماركس لاحتواء الدولة للمجتمع عند هيغل وسعيه إلى إحلال الدولة في المجتمع، ثم توقف المؤلف عند مسألة أن الأنظمة الاشتراكية أخضعت المجتمع للدولة بدلاً من أن تخضع الدولة للمجتمع، نجده يقدّم في الفصلين السادس والسابع، تحليلاً معمقًا ومطولاً لمسألة السيادة، والفرق بينها وبين السلطة، وعلاقتها بالقانون، وكون السيادة تعود إلى الشعب، وأنها مرتبطة بالدولة الحديثة. يتناول الكتاب الخلاف بين التعدديين والقائلين بالسيادة في تصورهم للدولة ودورها في المجتمع؛ فبينما يرى التعدديون أن على الدولة أن تكون محايدة اجتماعيًا، وأن تقوم بمهمة التوفيق بين مختلف المصالح، فإنّ نظرية السيادة تمنح الدولة سلطات واسعة (ص 220). فالتعدديون يريدون دولة تعددية توزع السلطات الإدارية على الإدارات الذاتية، ويفضلون منح أكبر قدر من مكونات المجتمع (النقابات، والروابط، والاتحادات، والعمال ... إلخ) دورًا في إدارة الدولة، ويعتبرون احتكار الدولة وحدها للسلطات خطرًا على مهمة الدولة بوصفها هي التي تدير مختلف المصالح. ولذلك، يرفضون رفضًا قاطعًا وجود "مصدر واحد للسلطة" (ص 220)، على عكس أنصار السيادة الذين يرفضون إعطاء الكيانات الوسيطة بين الفرد والمجتمع دورًا كبيرًا لأنها ستتحول إلى مجتمعات جزئية داخل المجتمع كلّه.

ويستمر أنصار التعددية المعاصرة (ومنهم روبيرت دال Robert Dahl (1915–2014) في المحاجة بأن توزيع مصادر السلطة والقوة بين مراكز متعددة تتنافس فيما بينها يعد أساسًا مهمًّا للنظام الديمقراطي (ص 232)، ومن دون ذلك قد تبقى الديمقراطيات تعاني احتكار الدولة للسلطات ويبقى المجتمع غير بعيد عن أخطار التفرد بالحكم (ص 232)، وذلك على عكس رأي كارل شميت Carl Schmitt (1888–1985)، ومن قبله جان بودان، اللذين أكدا أن السيادة يجب ألاَّ تتجزأ، وحاملها أيضًا يجب ألاَّ يتجزأ (ص 242)، وأنها تمنح الدولة قوة تحتاج إليها خاصة في زمن الحروب. وهنا يُبيِّن بشارة أن آراء شميت وإن كانت لا تقود إلى الدولة الشمولية، فإنها "تقود بالتأكيد إلى التنظير للدولة الشمولية" (ص 248).

غير أن المؤلف يحذر من دور الجماعات في الدولة التي لم تنجز التحول الديمقراطي، لأن طموحات تلك الجماعات "ذات الشخصية الاعتبارية المعترف بها، يتجاوز حماية الفرد من الدولة، إلى قمع فردية الأفراد وعلاقتهم المباشرة مع الدولة (أي مواطنتهم)، والطموح إلى تقاسم الدولة فيما بينها، وبما يعطلها عن القيام بواجباتها ويسمح بالتعامل معها وكأنها غنيمة، وقد يصل هذا المسار إلى درجة كسر احتكار الدولة العنف" (ص 235). ولا حل لهذا الوضع الهدام للجماعات في الدول غير الديمقراطية إلا بتحولها إلى "كيانات قانونية" تتعامل مع المجتمع وفق معادلات الحقوق والواجبات وليس وفق علاقات التبعية والقرابة والدين (ص 235).

خامسًا: حول تعريف الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدني

كعادته في بعض كتب سابقة[5]، لا يحبذ بشارة التعريفات أو المقاربات المختصرة للمفاهيم لأنها تختزلها في جانب من جوانبها، مثلما ربط ماكس فيبر Max Weber (1864–1920) مثلاً بين الدولة واحتكار العنف (ص 333)، ولا تُجدي حتى إضافة بيار بورديو العنف الرمزي، لأن بنية الدول الحديثة تعقّدت كثيرًا، ولم تعد تقتصر وظيفتها على مجال أو مجالين، بل أخذت تمتد إلى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأمنية، وحتى البيئية أيضًا. ولا يجد أي جدوى من اشتقاق التعريف من "تأملات فلسفية" أو تحليلات لغوية للمفهوم (ص 333)، لأن على التعريف أن يأخذ في الاعتبار آخر التحولات التي تعيشها الدولة والوظائف المستحدثة، وحتى تعقّد مجال العلاقات الدولية. ولذلك، نجد الفصل الثامن يتوسع في تعريف الدولة بتركيزه عليها من حيث هي:

- مؤسسات حاكمة لإقليم ترابي وشعب يجمعهم نظام قانوني.
- سلطة تشريعية تسن قوانين تسري على الجميع.
- سلطة تحتكر العنف وفق قانون.
- السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية التي تمارس دورها ضمن الإقليم ويكون الشعب شريكًا في هذا كله.
- وجود جهاز بيروقراطي متخصص يدير مختلف المؤسسات الأمنية والتربوية والمالية، والصحية، والسجل المدني، وغير ذلك.
- المواطنة على أساس الحقوق والواجبات المحددة في القانون الذي يخضعون له.
- الاعتراف بهذا الكيان والتعامل معه سياسيًا وتجاريًا على هذا الأساس (ص 334–335).

طبعًا، يعرف المؤلف أن هناك دولاً لا تتوافر فيها تلك المعايير فهل هي دول؟ أم أنها ليست كذلك؟ يبدو أن بشارة يريد التمسك بالدول الموجودة على أرض الواقع، أيًّا كان وضعها، ولكنه يعتبرها دولاً ناقصة الأركان، وعليها أن تستكمل جوانب النقص فيها حتى تكون دولاً مستقرة وثابتة. فهناك دول لا تحتكر العنف، ودول لا تقوم بوظائفها الاجتماعية على النحو الذي يتوقعه الناس منها، ودول منقوصة السيادة. هذه كيانات ناقصة عليها أن تستكمل شروط الدولة.

وبالرغم من ذلك، تبقى الأمور معقدة في الدول غير الديمقراطية، لا سيما حول مسألة السيادة والتمييز بين الدولة ونظام الحكم (الفصلان التاسع والعاشر). هناك دول تهتم بتقديم الحقوق الاجتماعية لتتغول على الحقوق السياسية للناس (ص 368)، وهناك دول تفسح المجال لجماعات معينة للتجاسر على الدولة لتخويف جماعات أخرى، ودول تختصر حقوق مواطنيها في منح الجنسية فحسب (ص 368)، لينتهي المؤلف إلى أنه إذا كان غياب شرعية النظام الحاكم قد لا يودي

(5) نذكر، على سبيل المثال، مقاربته المركّبة للطائفية، وفهمها بوصفها ظاهرة تدخل في نسيجها عناصر عديدة: التاريخ والتخيل والبنى التقليدية والصراعات السياسة والمصالح الاجتماعية ودور النخب. ينظر: عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).



بالدولة دائمًا، فإن غياب شريعة الدولة يشكل للدولة "معضلة على المدى البعيد" (ص 365).

ويستكمل المؤلف نقاشه حول تعريفة الدولة بتناول العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني (الفصل الحادي عشر)، وذلك لكي يزيل بعض الملابسات المتداولة حول تلك العلاقة. فالمجتمع المدني عنده "نتاج صيرورة نشوء الدولة الحديثة ذاتها وتمايزاتها الداخلية" (ص 413)، ولا معنى للحديث عن مجتمع مدني من دون دولة. وتعود المشكلة في العديد من الدول العربية إلى أنها تفضل التعامل مع الجماعات العضوية وليس المجتمع المدني، لأن تلك الجماعات مستعدة لتقاسم المصالح معها على حساب المجتمع المدني، وعلى حساب المواطنة. ولذلك، تحاصر تلك الدول "الفضاء العمومي"، وهو الفضاء الذي يتفاعل فيه المواطنون ويفكرون فيه في المصالح العامة، لأنها تخشى "الفضاء العمومي خارج الدولة، ولا تعزز المواطنة لتصبح انتماءً ومصلحة ومسؤولية في آن (ص 417). وما أخطار سياسات الهوية المتبعة في المنطقة سوى نتيجة من نتائج عدم تحول الدول إلى دولة حديثة.

سادسًا: سبع قضايا منهجية

خصصنا هذا القسم من مراجعة كتاب **مسألة الدولة** لإبراز ست قضايا منهجية نعتقد أن الكتاب أخذها في الاعتبار في سياق بحثه المتعلق بالدولة، وعاد إليها من حين إلى آخر في ثنايا الكتاب. وهي قضايا يبدو أنها تشكل ملامح عامة لمنهج المؤلف في كتابه الذي نراجعه:

1. إن تاريخ النظريات وسياق نشأتها يعد جزءًا لا يتجزأ من النظريات نفسها عندما نحاول أن نفهمها أو نوظفها في النقاشات الفلسفية. فنظريات الدولة عند هيغل وشميت، وحتى أرسطو، كانت نظريات متفاعلة مع عصر معين وظروف محددة، وهذا التفاعل يشكّل جزءًا أساسيًا منها، ولا يجوز مقاربتها خارج سياقاتها، وهو ما يؤكد أهمية الفهم القائم على العلاقة الحيوية بين النظرية والواقع والسياق.

2. لم يعد من المقبول اليوم أن تكتفي أي دراسة فلسفية للدولة بالتأمل الفلسفي وحده، بل لا بد من وجود أفق مفتوح تتفاعل فيه الفلسفة مع العلوم الاجتماعية وعلمَي السياسة والقانون، وكذلك فلسفة الأخلاق. ولذلك، وجد بشارة أنه لا يمكن مثلًا الفصل بين الفلسفة السياسية والنظرية السياسية، ولا يرى أن موضوع الدولة موضوع علمي صرف، لأن الأفكار الفلسفية والأحكام المسبقة والأيديولوجيا تجتاح الموضوع، وهو ما يجعل للبحث في الدولة خصوصيةً تميزه من بقية الموضوعات، لا سيما أن تحليل الدولة كثيرًا ما يتداخل مع قضايا؛ مثل علاقة الدولة بالمجتمع المدني، والمواطنة، والسيادة، والاقتصاد. كل ذلك زاد المؤلفَ قناعةً بأن على الفلسفة أن تزيد من انفتاحها، بقدر ما تستطيع، على العلوم التي لها علاقة بموضوع الدولة، وألَّا تلجأ تلك العلوم بدورها إلى تقليد الفلسفة ومحاولة تحديد مبدأ واحد لمقاربة موضوع الدولة، ذلك أن "من شأن الإصرار على مقاربة نظرية واحدة لفهم منشأ الدولة، وبنيتها، ووظائفها، أن يقوم إلى تغليب عنصر الأيديولوجيا الكامن في النظريات الاجتماعية" (ص 69).

3. إن موضوع الدولة عند المؤلف هو موضوع عابر للتخصصات، مثل غالبية الموضوعات التي يتناولها[6]. وقد أشار المؤلف أكثر من مرة إلى أهمية أن يشرك عدة علوم ومناهج في دراسته لموضوع الدولة. ويعني تداخل الاختصاصات عنده "تكامل المقاربات/ المناهج لغرض تفسير ظاهرة ما وفهمها [...] تبعًا لتعقيدها وتعدد جوانبها المختلفة وتراكيبها في نفس الوقت"[7].

4. من الأفضل دراسة أي موضوع عبر اللجوء إلى عدة مناهج، لأن ذلك يمنح الباحث ميزة مقاربة موضوعه من زوايا مختلفة، مثلما يمنحه القدرة على رؤية موضوعه في حركيته وتدفقه في مجرى الواقع. وقد استخدم المؤلف المناهج التاريخية والوظيفية والبنيوية مجتمعة، وهذا ما أتاح له تقليب موضوعه سواء كان ذلك من جهة نشوء الدولة أو وظيفتها أو بنيتها.

5. يلجأ المؤلف، كعادته، إلى القيام بعدة "تمايزات" و"تمفصلات" داخل المفهوم لكي يتمكن من رصد تطور المفهوم وتحوّل معانيه المختلفة من عصر إلى آخر، وكذلك لتبيّن مسار الأدوار التي يقوم بها المفهوم في سياقات متعددة[8]. وفي كتابه هذا، يلجأ إلى عدة تمايزات أبرزها التمايز بين الدولة ما قبل الحديثة والدولة الحديثة، وبين شرعية الدولة وشرعية الحاكم، وبين الدولة والنظام الحاكم، وبين الفرد في الدولة ما قبل الحديثة (الرعية) والفرد في الدولة الحديثة (المواطن)، وهي تمايزات تقاومها السلطات غير الديمقراطية عبر "المطابقة القسرية" بينهما، ما يعني أن التمايز (والتمايز عنده تمفصل وليس انفصالًا) بين حالات عديدة ومتغيرة للمفهوم تحوّل إلى أداة منهجية ساعدت الباحث على اكتشاف عدد من المطابقات المزيفة بين حالات مختلفة. يشرح المؤلف أهمية ذلك بقوله: "ليس التمايز بالضرورة عملية انفصال، بل قد يكون تمفصلًا، عملية تركيب؛ إذ يعني تمايزًا داخليًا داخل الوحدة نفسها. والتمايز المقصود هو نشوء أو تولد، وحدات أكثر تركيبًا من العناصر التي تمايزت داخل الوحدة نفسها" (ص 383).

(6) يبيّن باروت أن عبور بشارة للتخصصات وتركيبها في مقارباته أصبح يشكل "منهجية" أساسية عنده للانتقال من "التفسيرات البسيطة" المتداولة للظواهر إلى "التفسيرات المعقدة"؛ أي التي تأخذ في الاعتبار تداخل عدة عوامل في تكوين الظاهرة والتأثير فيها. ينظر: محمد جمال باروت، "العودة إلى الأسئلة: عزمي بشارة في مشروعه الفكري الجديد"، **عمران**، مج 1، العدد 4 (ربيع 2013)، ص 220.

(7) عزمي بشارة، "في أولوية الفهم على المنهج"، **تبين**، مج 8، العدد 30 (خريف 2019)، ص 13.

(8) يُذكر أنّ عددًا من الدارسين لفكر بشارة أشاروا إلى أن فكرة "التمايز" أصبحت إحدى أدواته الأساسية في تحليل المفاهيم التي يتناولها ومقاربتها. ومن بين هؤلاء سهيل الحبيب الذي بين أن "مرجعية مفهوم التمايز عند بشارة في كليته، لا باعتباره مفهومًا توصيفيًا لوضع قائم فقط، ولكن باعتباره كذلك، وهذا الأهم، مفهومًا تحليليًا وتفسيريًا للصيرورة التي أفرزت هذا الوضع المتحرك بطبيعته". ينظر: سهيل الحبيب، **العلمانية من سالب الدين إلى موجب الدولة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 110؛ ويبيّن حيدر سعيد أهمية التمييزات التي يوجدها بشارة لفهم الالتباسات في موضوع الطائفية، ولا سيما التمييز بين الطائفة والطائفة المتخيلة، وكذلك التمييز بين العصبية الخلدونية والتعصب، وأن الطائفية تنتمي إلى التعصب وليس إلى العصبية. ينظر: حيدر سعيد، "دراسة الطائفية ما بعد كتاب 'الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة': الآفاق الممكنة"، **عمران**، مج 7، العدد 27 (شتاء 2019)، ص 181.

6. يُخرج المؤلف موضوع الدولة بطريقة لا تقدّم الموضوع على أنه من النوع الذي يمكن أن يقال عنه كل شيء خلال مرة واحدة على طريقة الفلسفات الكلاسيكية. إن موضوع الدولة سيبقى مفتوحًا لأن التوتر بين الدولة نفسها والواقع سيبقى ما بقيت الدولة. ومثلما أن بنية الدولة ووظائفها تغيرت من عصر إلى آخر، قد نشهد كذلك مثل تلك التغيرات في المستقبل. ومن هنا، تأتي أهمية المنهج الذي يدرس الموضوع في حركيته، كما ذكرنا سابقًا. ومن الواضح أن هناك علاقة جدلية يقيمها الكتاب بين الواقع المتغير والمفهوم؛ أي بين واقع الدولة ومفهومها. ولعل هذا ما دفعه إلى رفض تعريفات الدولة المتعارف عليها.

7. بالنسبة إلى الدولة وما يرتبط بها من مشكلات في المجال العربي، نرى بطريقة واضحة أن الكتاب لا يعوّل على مقاربتها من منظور الدول القديمة، ولا سيما الدولة بالمفهوم الخلدوني أو العصبي[9]. إن الدولة الحديثة شيء والكيانات القديمة الشبيه بالدولة شيء مختلف تمامًا، ولم يعد من المجدي اليوم تناول الدول من منظور قديم، حتى بالنسبة إلى الدول التي لم تستكمل شروط الدولة الحديثة. إن مقاربة أوضاع الدول العربية من منظور تاريخي عصبي يجعل من مشكلة تلك الدول مشكلة تاريخية تتعلق بالتراث السياسي والديني وصراعات الملك العضوض ودور الجماعات العضوية وما إلى ذلك، في حين أن مشكلة الدولة العربية اليوم هي مشكلة سياسية قبل أي شيء آخر. إن المقاربة الأهم هي من منظور الدولة الحديثة وكيفية استكمال شروطها.

(9) نذكر في هذا السياق كتاب الجابري المعروف: **فكر ابن خلدون** حيث بين المؤلف في آخر صفحة من هذا الكتاب أنه يجد "في تحليلات ابن خلدون ما يلقي بعض الضوء على جوانب من تاريخنا الحديث وواقعنا الراهن [...] وحياتنا الجارية". ينظر: محمد عابد الجابري: **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 279.

المراجع

References

الأيوبي، نزيه. **تضخم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط**. ترجمة أمجد حسين. مراجعة فالح عبد الجبار. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

باروت، محمد جمال. "العودة إلى الأسئلة: عزمي بشارة في مشروعه الفكري الجديد". **عمران**. مج 1، العدد 4 (ربيع 2013).

بشارة، عزمي. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

________. "في أولوية الفهم على المنهج". **تبيُّن**. مج 8، العدد 30 (خريف 2019).

تجاذب السلطة وتهتّك الدولة في العالم العربي. ترجمة عماد شيحة. عزيز العظمة [وآخرون] (محررون). لندن: دار الساقي، 2022.

بعلبكي، [وآخرون]. **جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

بلقزيز. عبد الإله [وآخرون]. **أزمة الدولة في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ط 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

الحبيب، سهيل. **العلمانية من سالب الدين إلى موجب الدولة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

سعيد، حيدر. "دراسة الطائفية ما بعد كتاب 'الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة': الآفاق الممكنة". **عمران**. مج 7، العدد 27 (شتاء 2019).

العروي، عبد الله. مفهوم **الدولة**. ط 10. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014.

غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

فوكوياما، فرانسيس. **بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الواحد والعشرين**. ترجمة مجاب الإمام. الرياض: العبيكان للنشر، 2007.



التسلم Received 2023-9-14 | التعديل Revised 2023-10-1 | القبول Accepted 2023-10-21 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/REPT5167

عبد العزيز ركح* | Abdelaziz Rekah

مراجعة كتاب: الديمقراطية المستحيلة؟ السياسة والحداثة عند فيبر وهابرماس لإيف سينتومير

Book Review: *Impossible Democracy? Politics and Modernity in Weber and Habermas* by Yves Santamaria

عنوان الكتاب:	**الديمقراطية المستحيلة؟ السياسة والحداثة عند فيبر وهابرماس.**
المؤلف:	إيف سينتومير.
المترجم:	جورج كتورة.
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2023.
عدد الصفحات:	544.

* أستاذ الفلسفة السياسية في جامعة سطيف (2)، الجزائر.

Professor of Political Philosophy at the University of Setif 2, Algeria.

rekahabdelaziz@yahoo.fr

يقرر يورغن هابرماس Jürgen Habermas، في تحديده مبدأ الشرعية، بأنها تعني القدرة على "الدفاع بحجج مؤسسة عن مقتضى متمادٍ لنظام سياسي يتطلع إلى جعل هذا الأخير صائبًا وعادلًا [...] إن الشرعية تعني قدرة النظام السياسي على الاعتراف به"[1]. ويؤكد في السياق ذاته أن مثل هذا المبدأ، من حيث كونه مطلب صلاحية يحدد استقرار نظام السيطرة السياسية، فإنه لا يطبق سواء من المنظور التاريخي أو على مستوى التحليل إلا على الوضعيات التي تكون فيها شرعية النظام السياسي محل خلاف؛ بمعنى آخر وضعيات تهترئ فيها الشرعية أو تنذر بظهور أزمات شرعنة ينجم عنها إما إثبات لتلك الشرعية وإما نفي لها.

غير أن وضعيات الأزمة هذه ليست عرضًا طارئًا من أعراض اهتراء الشرعية وضعف آليات التبرير؛ إنها تأخذ، في إطار دولة القانون الحديثة التي تُمأسِس قابلية القبول والرفض الشعبي، شكل "المسار" الذي انطبع بفعل الآلية الدستورية والديمقراطية ذاتها بطابع العادية، ما جعل هابرماس يصفه بالدائم والمستمر[2].

بهذا، ومن خلال إرساء مؤسسات وقوانين، تَمأسَس مسار الشرعنة بفعل جمعنة السلطة في دولة القانون الحديثة، حتى كاد يتماهى مع مفهوم الإجراء القانوني وتداخل المفهومين، مفهوم "الشرعية" ومفهوم "القانونية". وبات هذا التماهي ضروريًا في كل تقييم لأنماط عمل الديمقراطيات الحديثة، وكذا جميع العلاقات التي تربط الحاكم بالمحكوم؛ ما دفع ماكس فيبر Max Weber (1864–1920) إلى تأكيد أن الشرعية القانونية العقلانية التي تتأسس عليها السلطة، بوساطة قانون ينص عليه الدستور، هي التي تحدد الشكل المعاصر لمطلب الشرعنة، وهي الحالة التي أصبحت ميزة الحياة السياسية في العالم المعاصر. فمع مسار فك السحر المنجر عن ظاهرة الحداثة، انتظم الفعل السياسي وتعقلن، وبات غير محتكم إلّا إلى سلطان العقل الأداتي. لقد تواجهت المجتمعات الغربية الحديثة مع شكل من العقلنة، حولت السياسة إلى عالم مسير بيروقراطيًا، تحكمه آليات ثابتة ولا شخصية محددة في المحل الأخير من نخبة منوطٍ بها سن التشريع وهيكلة الحياة السياسية برمتها؛ إن "الإدارة البيروقراطية الصرفة – يقول فيبر – [...] هي عن تجربة تامة الشكل الأكثر عقلانية لممارسة السيطرة من وجهة نظر صورية"[3].

وفق هذا المعنى، يكتسي تصور العقلانية عند فيبر طابعًا مزدوجًا؛ إذ تختزل العقلانية من جهة في العلاقة التوفيقية بين الوسائل والغايات، وتوصف عندئذ بكونها عقلانية تقنية – استراتيجية أو أداتية لا تعتبر إلا الوسائل. إنها شكل من العقلانية التخصيصية القائمة على نزعة نسبية قيمية، موروثة عن عالم منزوع السحر يجرّد القيم من طابعها المتعالي، فتغدو غايات خاصة، يسعى الأفراد لتحقيقها. من جهة أخرى، تعتبر هذه العقلانية ذات مضمون تاريخي، لا يمكن تصوره خارج التنظيم الاجتماعي؛ بمعنى أنه يجب أن لا يجري البحث عن مضمونها الخاص بعيدًا عن سياق المجتمعات الحديثة التي أنتجت هذا النوع من السيطرة القانونية.

(1) Jurgen Habermas, *Après Marx*, Jean–René Ladmiral & Marc B. De Launay (trans.) (Paris: Hachette, 1997), p. 250.

(2) Ibid.

(3) Max Weber, *Economie et société, tome 1: Les Catégories de la sociologie*, Julien Freund et al. (trans.) (Paris: Plon, 1971), pp. 297–298.

يسمح مثل هذا التحليل بفهم كيفية تحوّل جملة من الوسائل في مسار تشكّل المجتمعات الرأسمالية إلى غايات، والكيفية التي أدت إلى إغفال تدريجي لمسألة الغايات السياسية، يشهد على ذلك واقع تبعية السياسي للاقتصادي الذي هو سمة رئيسة للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة، واقع تكتسي فيه السيطرة القانونية، غير الديمقراطية، شرعيتها فقط بالنظر إلى الطابع الإجرائي والمصلحي للممارسة القانونية.

يرفض هابرماس هذه القراءة الأحادية القائمة على المنظورية السوسيولوجية الإمبريقية، التي تختزل العقلانية الاجتماعية في الفعل الأداتي وحده، أو في عقلانية الوسائل/ الغايات فحسب. وينادي بضرورة تفعيل المشروع الأصلي للأنوار، بإرساء ضربٍ من العقلانية العملية المغيب، سواء من فيبر أو من أقطاب النظرية النقدية، والذي هو عقلانية الفعل التواصلي. ولا يمكن هذا المبتغى أن يتحقق في رأيه إلا على صعيدين: صعيد العقلانية الاجتماعية المزدوجة الذي يسعى فيه لتعديل النظرية العقلانية الأداتية – الاستراتيجية بالاعتماد على عناصر نظرية الأنساق، وصعيد نظرية الكفاءة التواصلية الذي يهدف من خلاله إلى إعادة النظر في النظرية السياقية للعقلانية بالاعتماد على معطيات فلسفة اللغة.

يتابع إيف سينتومير في كتابه: **الديمقراطية المستحيلة؟** هذا النقاش، من خلال التساؤل عن الشروط الضرورية لإمكان تحقيق الديمقراطية في المجتمعات الغربية المعاصرة، مؤكدًا أن المواجهة بين فيبر وهابرماس تعدّ معبرًا إلزاميًا للتفكير في الديمقراطية في العالم الذي نحيا فيه (ص 23). ورغم أن عنوان الكتاب يوحي في الوهلة الأولى أن مضمونه عرض موضوعي مقارن بين نظريتي الفيلسوفين، يهدف إلى إبراز علاقات التأثير والامتداد أو مظاهر الاختلاف والتعارض بينهما، فإن القراءة المتأنية للمقدمة تكشف أن العمل لا يعدو أن يكون بيانًا معلنًا للدفاع عن نظرية هابرماس باعتبارها محاولة ملحّة للإجابة عن التحدي الفيبري (ص 22)، والأقدر على التوفيق بين المعطى الواقعي السوسيولوجي والتطلع الفلسفي المعياري. وهكذا، فمن شأنها أن تكون بديلاً واعدًا من النظريات النخبوية المستندة إلى تحليلات فيبر للبنية الاجتماعية، والتي تنظر إلى مقولة السيطرة أو الهيمنة باعتبارها مفتاح فهم مجمل العلاقات الاجتماعية والسياسية.

يُظهر مخطط الكتاب قصد الباحث المبدئي المساير للطرح الهابرماسي، فهو مقسم إلى قسمين متباينَي الحجم: يحدد القسم الأول الصغير نسبيًا (155 صفحة)، المخصص لماكس فيبر، الإطار المفاهيمي الذي استلهم منه الأخير نظريته الواقعية وتشخيصه المتشائم للممارسة الديمقراطية، على اعتبار أنها مستحيلة التحقيق سوسيولوجيًا وتاريخيًا؛ نظرًا إلى السيرورة البيروقراطية المميزة للعالم المعاصر. في حين يعرض القسم الثاني (336 صفحة) البديل المرجو الذي يقترحه هابرماس في مقابل التحدي الفيبري، ويتناول فيه بالتحليل والنقد نظرية الفعل التواصلي في مرحلة أولى (الفصلين الخامس والسادس)، أي الإطار النظري العام الذي تشكّلت فيه النظرية التواصلية في القانون والديمقراطية، ويفحص في مرحلة ثانية (الفصلين السابع والثامن) نظرية الحق والديمقراطية، أي الجانب الإجرائي للممارسة الديمقراطية والمقتضيات الواقعية والمعيارية المحددة لتلك الممارسة.

تكتسي المقاربة الاجتماعية للديمقراطية أهمية كبرى، ليس لأنها تشكل الأساس النظري

لعلم الاجتماع السياسي المعاصر فحسب، بل أيضًا لأنها تحاكي علاقة التداخل والغموض التي تكتنف علم الاجتماع السياسي بمفهوم الديمقراطية. فمعلوم أن فيبر في تحليله للفعل السياسي قد ركز على المستوى العمودي للسلطة (الخضوع) مهملاً تمامًا مستواها الأفقي (التوافق)؛ إذ تكون مشروعية الشرعية وفقه "إما حصيلة توافق بين معنيين وإما بتفويض يقوم على سيطرة إنسان على إنسان آخر [...] [ولمّا كانت] [...] الحالة الأولى [...] حالة غير مرجحة على الإطلاق، إذ إن التوافق ينبغي أن يكون إجماعيًا، فإن الحالة الثانية هي القاعدة" (ص 51). وبناءً على ذلك، لا يركز فيبر عند تحديده للأشكال النمطية للسيطرة انطلاقًا من الأشكال الأساسية للشرعية سوى على السيطرة التقليدية (المستندة إلى الإيمان بقداسة التقاليد ومشروعية من يدعو إلى ممارسة هذه السلطة)، والسيطرة الكاريزماتية (القائمة على الخضوع لسمة مقدسة، للفضيلة البطولية أو للقيمة النموذجية لشخص ما)، والسيطرة القانونية (النابعة من الإيمان بشرعية القانون المعتمد والامتثال لتوجيهات من أوكل إليهم ممارسة السيطرة بهذه الوسائل) (ص 53)، متجاهلاً في الوقت نفسه "السيطرة المشروعة المؤسسة على العقلانية في القيمة" (ص 55). يقدم الكاتب من جهة أخرى تفسيرًا آخر أكثر تجريدًا، والحال أن الأولوية الموالية لقوة الدولة تولّد نظرة أحادية مركزية (ص 72)، لا تنظر إلى الديمقراطية إلا من حيث كونها شكلاً آخر ممكنًا من أشكال السيطرة. غير أن محاولة فرض هذه السيطرة نموذجًا متأتيًا، كما يرى، من مسلمتين أساسيتين: مسلمة أنثروبولوجية (ص 74، 183)، تكشف عن نظرة تشاؤمية إلى العلاقات الإنسانية من حيث كونها تولي الصراعَ أهميةً على حساب التوافق، ومسلمة تاريخانية (ص 77، 183) من حيث إن مملكة السيطرة البيروقراطية متصورة باعتبارها أفقًا حتميًا غير قابل للتجاوز.

إن استبعاد المظاهر الثقافية من تحليلات فيبر السياسية راجع، وفق الكاتب، إلى تطلعاته الذاتية إلى إرساء سياسة القوة العالمية للدولة القومية الألمانية؛ إذ يقر فيبر بأن نظرته إلى السياسة قد وجهتها طوال فترة الحرب العالمية الثانية "وجهة النظر القومية" (ص 167). وللتدليل على هذه القراءة، يستشهد سينتومير بآراء عدد من الباحثين المتخصصين في فكر فيبر، على غرار الباحثة الفرنسية كاثرين كوليو تيلين Catherine Colliot-Thélène (1950-2022) (ص 166)، والفيلسوف الألماني فولفغانغ مومزن Wolfgang Mommsen (1930-2004) (ص 168).

يفسر عدم التمييز بين النزعة القومية ومصلحة الدولة إلى حد ما، أحكام فيبر النخبوية المسبقة في تصوره للديمقراطية، وغياب المفاهيم الإجرائية في توصيف الفعل السياسي لدى المواطنين. والحال أن تصورًا مثل هذا يجعل مسار الدمقرطة الجماهيرية غير ممكن، بعيدًا عن الهيكلة الحزبية البيروقراطية للشعب، أو خارج انقياد الشعب الطوعي وراء كاريزما القائد (ص 147)؛ فقدر المجتمعات الحديثة وفق هذا المعنى هو التأرجح بين السيطرة البيروقراطية والخضوع لسيطرة الكاريزما التسلطية. مثل هذا التشخيص للفعل الديمقراطي نابع في الواقع، بحسب الكاتب، من تتابع منطقي لا من اختيار طوعي؛ ذلك أن مفاهيم المسؤولية القائمة على التفاعل بين الأشخاص والتشكل الجماعي للإرادة تفوت المنظورية الفيبرية كليًا، فوحده

اختيار القائد قد يبدو في الأخيرة شأنًا جماعيًا أي ديمقراطي الطابع (ص 155).

يؤكد الكاتب أن مثل هذا التحليل السوسيولوجي، وإن شكل نقطة انطلاق إلزامية في التفكير في الموضوع السياسي، فإنه في المقابل يجب أن لا يمنعنا من سلوك طرائق أخرى تقود في اتجاهات مغايرة من أجل تلافي الوقوع في فخ النزعتين التاريخانية والأنثروبولوجية اللتين حددتا المنظورية الفيبرية منذ البداية، والتي جعلت من مقولة الصراع من أجل السيطرة المعطى الثابت في السياسة، واعتبرت أن كل تصور للديمقراطية الحقيقية يتعدى هذا المعطى لا يعدو أن يكون وهمًا. بناء عليه، يقترح الكاتب إذًا التوفيق بين السيطرة والديمقراطية، انطلاقًا من النظرية التواصلية التي تنفي الطرح العدمي الذي يتناول الحداثة، وتنظر إلى الأخيرة على أنها بالأحرى مشروع لم يحقق كل وعوده التحررية، فهو إذًا مشروع لا يزال مفتوحًا يجب الاستثمار فيه.

في تحليل الكاتب للنظرية التواصلية في الديمقراطية، يركز على أعمال هابرماس المتأخرة، أي تلك التي كتبت في بداية الثمانينيات، مؤكدًا اهتمامه بالخصوص على كتابيه الأساسيين **نظرية الفعل التواصلي**، و**القانون والديمقراطية بين الوقائع والمعايير**، معتبرًا أن تلك الأعمال تشكل بوضوح بديلاً من الإشكالية الفيبيرية (ص 188).

يتناول الكاتب، في مرحلة أولى، نظرية العقلانية التواصلية، باعتبارها سيرورة تحيلنا إلى التجربة المركزية لهذه القوة التي لا عنف فيها، أي قوة الخطاب البرهاني القادر على تحقيق التوافق (ص 200)، بهذا يتميز الفعل التواصلي الذي يمر فيه تنسيق الأفعال عبر التبادل اللغوي، من الفعل العقلاني الغائي الذي لا يمثل سوى تشابك حسابات مركّزة على الأنا (ص 205). وتؤدي اللغة في نموذج الفعل التواصلي هذا دورًا مهمًا؛ إذ لا يمكن أن يتصور العقل التواصلي إلا متجسدًا بأفعال اللغة والأفعال التي تسمح أفعال اللغة بتنسيقها، أي في إنتاج وإعادة إنتاج المعنى والعلاقات الاجتماعية. فالبنى التواصلية للغة هي ما يتيح جمعنة الفعل وتجاوز إطار الفعل الاستراتيجي (ص 206). لقد رام هابرماس من وراء هذه المنظورية الجديدة – عبر التنسيق النظري بين مقدمات الفلسفة الأخلاقية الكانطية المعدلة وفق برهان تداولي ترنسندنتالي (كارل أوتو آبل Karl–Otto Apel (1922–2017))، مشتق من تحليل البنى المحايثة للغة (جون أستين John Astin، وجون سورل John Searle)، واعتمادًا على الأبحاث النفسية التطورية (لورنس كولبرغ Lawrence Kohlberg (1927–1987)) ومبادئ السوسيولوجيا السلوكية (جورج هربرت ميد George Herbert Mead (1863–1931)) – ملامسة أبعاد التفاعل التي أهملتها النظرية الاجتماعية، متطلعًا من خلالها إلى فتح آفاق تسمح بأخذ أشكال الجمعنة القائمة على اللغة والحجاج في الاعتبار، وفي هذا الإطار يمكن نظرية الفعل التواصلي، من خلال تمفصلها بين الواقع والمعيار، أن تكون أرضية تحقيق للفعل الديمقراطي.

غير أن هذا المسعى تعتريه جملة من المعوقات؛ فتعلق النظرية التواصلية بمبادئ العقل العملي الموروث عن الأنوار ينحو بها منحى المثال الفلسفي لا التحقق الواقعي؛ إذ لا يُتصور التعاون في هذا الإطار إلا من وجهة نظر تواصلية بحتة، بمعنى أن النظرية لا تنظر إلى التفاعل بين الأفراد إلا من وجهة نظر أحادية تتجاهل جميع أشكال التفاعل الاجتماعي الأخرى (ص 218). ومن

جهة أخرى، ترى هذه النظرية أن الغاية الأخيرة من كل استعمال للغة هي البحث عن الإجماع، ومن ثمّ فمنطق اللغة فيها هو منطق شبه ترنسندنتالي لا يمكن الدفاع عنه من وجهة نظر علم الاجتماع أو التاريخ. إن هذا المنطق مستمد بحسب الكاتب من تأويل لأنثروبولوجيا إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، يفترض منطق الوفاق أساسًا للعلاقات الإنسانية، ويقلل من شأن بعد اللاوعي وعلاقات السيطرة معتبرًا إياها أعراضًا مرضية؛ ما يضع النظرية على طرفي نقيض من أطروحة فيبر الهوبزية (ص 214). ويخلص الكاتب إلى نتيجة مفادها أن فلسفة التاريخ هذه ليست أكثر إقناعًا من الفلسفات الهيغلية والماركسية التي سبقتها (ص 229).

يتناول الكاتب في مرحلة ثانية بالتحليل النقدي نظرية هابرماس في الديمقراطية، مفترضًا أن الأخير يدعي أن العقلانية الاجتماعية يمكن إدراكها من وجهتَي نظر مختلفتَين: أولًا، من وجهة نظر الفاعل، باللجوء إلى مفهوم العالم المعيش ومن خلال تطوير تحليل الاندماج بالتواصل؛ وثانيًا، من وجهة نظر خارجية، من خلال اللجوء إلى مفهوم النسق الذي يسمح بتحليل الاندماج النسقي أي الفعالية (ص 280). بهذا فقط، يمكن فهم المشروع الحداثي، باعتباره ظاهرة مزدوجة ينزع فيها الاندماج الاجتماعي بالتواصل إلى أن يستبدل بالاندماج عبر الوسائط المصطنعة من النمط النسقي. مثل هذا الطرح يتجاوز التحليل النظري؛ فهو في الواقع متحقق فعلًا على تفاوت في درجة التمكن، إذ يبدو وسيط المال في المنظومة الاقتصادية أكثر تمكنًا من العالم المعيش مقارنة بوسيط السلطة، لكونها تتعلق أكثر من المال بالثقة التي يوليها إياها المواطنون، ومن ثمّ فلا يمكن تحققها من دون إضفاء شرعية عليها، إنها تتمتع بمنطق خاص على اعتبار أن إضفاء الشرعية يقتضي العودة إلى أهداف جماعية تحيل بدورها إلى التشكّل اللغوي للإجماع (ص 301).

ورغم ما توحي به هذه الثنائية العقلانية من تعارض، فإن هابرماس ينزع إلى اعتبار هذين الشكلين من العقلنة ضروريين ومتكاملين؛ إذ يخفف وسيطَا النقود والسلطة من حمل العالم المعيش في تنظيم توافق الأفعال، وذلك عبر اضطلاعهما بدور المنظم للفضاءين الاقتصادي والسياسي. إلا أن تطورًا في الاندماج الاجتماعي من هذا القبيل من شأنه أن يؤدي إلى استعمار – المصطلح المقابل لمصطلح للتشيؤ في المنظومة الفيبرية – هذين الوسيطين للعالم المعيش. ولذلك تنفصل تحليلات الكاتب في هذا المستوى من العرض عن الطرح الهابرماسي؛ إذ نجده يستغرب نزعة هابرماس المفرطة في تبني البعد الوظيفي البارسونزي في تحليلاته، وربما حتى أكثر من أتباع نيكلاس لوهمان Niklas Luhmann (1927–1998) أنفسهم (ص 289). وينتقد استعمال لوهمان لمفهوم الوسيط من أجل شرعنة النظام الاقتصادي السائد، الذي يبقى خاضعًا لمنطقه النسقي الخاص، ومنه بعيدًا عن المنطق السياسي أو الديمقراطي الذي يحكمه وسيط الحوار أو التفاهم (ص 333).

في هذا الإطار، يلجأ سينتومير إلى تحليل كتابات هابرماس التي يتناول فيها القانون والسلطة السياسية؛ إذ ينظر هابرماس إلى السلطة باعتبارها تحولًا في شكل التدفقات التواصلية النابعة من المجتمع المدني إلى سلطة تواصلية داخل الفضاء العمومي السياسي، الذي يتحول بدوره إلى سلطة إدارية في إطار الدولة (ص 383). لذلك يلاحظ سينتومير أنه ليس من المصادفة أن تغيب أفكار السيطرة

والتواصل المنحرف نسقيًا عن صفحات "القانون والديمقراطية" (ص 381). في هذه النقطة، يؤكد سينتومير أن هابرماس لا يقترح سوى تصور إجرائي مبالغ في المعيارية غير متجذر، أو هو بالأحرى غامض على المستوى السوسيو - اقتصادي؛ من حيث كونه لا يولي مفهوم السيطرة أهمية كافية، مُستخلصًا بالنتيجة أنّ الصمت النسبي الذي أبداه هابرماس في "القانون والديمقراطية" إزاء إشكاليات الاقتصاد والعمل وتنظيم أجهزة الدولة وعملها الوظيفي، إضافة إلى قلة إسهامه في البعد البيئي، يحيلنا إلى نقاط ضعف بنائه المفهومي (ص 420).

رغم ذلك، يستدرك الكاتب حكمه هذا، بالتأكيد مرة أخرى أنه إذا أردنا اختبار الإشكالية الهابرماسية والإفادة منها، فيجب أن يكون ذلك عند تناول القضايا الثقافية والقانونية على غرار مسائل الإجهاض، والعصيان المدني، والتعدد الثقافي، والحجاب الإسلامي وغيرها (ص 421).

يدعونا الكاتب في آخر الكتاب إلى التفكير مع هابرماس ضد هابرماس من خلال تأكيد ضرورة تبني الطرح العقلاني والواقعي للديمقراطية الراديكالية الذي ينادي به هابرماس بديلاً من الطرح الفيبري؛ إذ تتضمن إشكالية الفعل التواصلي عنده نقاط قوة تبدو مهمة جدًا للتفكير في الديمقراطية في العالم المعاصر (ص 483)، ما يجعل منها منظورًا جذابًا على الصعيد المعياري، على أن إفراطها في الأمثلة (Idéalisation) الفلسفية يجعل مستحيلاً فيها ربط البرهان الفلسفي بالتحليل المؤسساتي، ومن ثم يجب الحذر من الانسياق وراء مقدماتها الأنثروبولوجية المفترضة والانطواء داخل صوريتها الإجرائية وإلا تحولت إلى هيكل فارغ (ص 487).

في الأخير، يمكن القول إن الكتاب محاولة لإعادة بعث النظرية النقدية في المجتمع، بالدفاع عن مثل أعلى ديمقراطي يجمع بين السيطرة والديمقراطية ولا يختزل أيًّا منهما في الأخرى، رغم أن هابرماس ذاته يقر بصعوبة القضاء على التوتر القائم بينهما، وهو ما يعكسه ترنح نظريته الدائم بين التطلع الجذري المعياري والادعاء الواقعي السياقي.

المراجع

References

Habermas, Jurgen. *Après Marx*. Jean–René Ladmiral & Marc B. De Launay (trans.). Paris: Hachette, 1997.

Weber, Max. *Economie et société, tome 1: Les Catégories de la sociologie*. Julien Freund et al. (trans.). Paris: Plon, 1971.



تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر **تبين** مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند **تبين** في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، وللعلاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية **تبين** في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين "بيان" و"بينة" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البيِّنات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية **تبين** في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط **تبين** خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسور فكرية ما بين الكتّاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد مجلة "تبين" في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.

ثانيًا: أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.

- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.

الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100-125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.

2. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
3. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
4. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
5. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
6. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800-3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
7. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800-3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000-8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد – من البحوث والدراسات والمقالات – التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلاً: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي". **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، "عنوان المقال أو التقرير"، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملاً، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 5.4%"، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB
- "معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية"، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصيّة.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
01. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
21. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
31. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in Tabayyun

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing**, **proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)
Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societie*s. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

   ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.



Tabayyun is a quarterly, peer–reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–246). First published in in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well–defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

Scope and goals

Tabayyun is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well–supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20th Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

Submission Guidelines

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
   i. A title in both Arabic and English together with the author’s institutional affiliation.
   ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة "تبيُّن" للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "تبيُّن" أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
tabayyun@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)
Swift Code: SGLILBBX



تبيُّن
Tabayyun

فصلية محَكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org
طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.

أيضًا في هذا العدد

دراسات

رجا بهلول

حول نظرية المؤامرة

ترجمات

ستانلي كلارك

النزعة الضد-نظرية في الأخلاقيات

ترجمة: منصف الداودي

مراجعات الكتب

رشيد الحاج صالح

مراجعة كتاب:

مسألة الدولة:

أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات

لعزمي بشارة

عبد العزيز ركح

مراجعة كتاب:

الديمقراطية المستحيلة؟

السياسة والحداثة عند فيبر وهابرماس

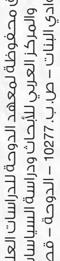
لإيف سينتومير

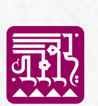
يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

سعر النسخة

قطر	30 ريالًا	العــراق	5000 دينار	الجزائر	250 دينارًا
السعودية	30 ريالًا	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهمًا
الإمارات	30 درهمًا	ســوريــة	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	100,000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عُمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصـــر	20 جنيهًا	السودان	20 جنيهًا		





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES



ISSN 2305-2465